المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ش.م.م

الدكتور نديم البيطار

الايديولوجية الثورية

الدكتور نديم البيطار

الإيديولوجية الثورية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ش.م.م

الطبعة الثانية
١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان

مقدمة للطبعة الثانية

هذه الطبعة الثانية كان يجب ان تصدر منذ مدة طويلة بسبب الطلب المستمر للكتاب، ولكن بما انه يشكل الجزء الأول من سلسلة تتشكل من سبعة اجزاء تقدم نظرية جامعة لحركة التاريخ ، تفسرها من زاوية معينة ، وهي ستصدر بالإنكليزية أيضاً، فقد رأينا إرجاء إصدار هذه الطبعة الى ان يتكامل الإعداد الأساسي العام للأجزاء الأخرى ، ويتم إصداره كجزء اول . هذا كان أحد الأسباب في إرجاء اصداره ثانية الى الآن .

هذه الطبعة تستعيد الطبعة الأولى كما كانت وكما صدرت عام ١٩٦٤ . فالكتاب لا يتكلم عن مشكلة آنية ، مرتبطة بفترة او مرحلة عابرة ، بل عن مشكلة متأصلة في الوضع الإنساني ـ التاريخي نفسه تلازمه في طبيعته نفسها، ولهذا لم تكن هناك أية حاجة لأي تغيير . لقد أجرينا تعديلين فقط . ولكن من النوع الثانوي او الجانبي . الأول كان سحب القسم الأخير من الكتاب الذي يتكلم عن « المضمون الثوري في التاريخ » وذلك لأن هذا القسم سيشكل موضوع كتاب خاص مستقل سيكون الجزء السابع من السلسلة التي أشرنا إليها . اما التعديل الثاني ، فكان تغيير العنوان من « الإيديولوجية الانقلابية » الى « الإيديولوجية الثورية » ، اذ يبدو ان كثيرين ظنوا ان العنوان يعني الحديث عن الانقلابات العسكرية فلم يهتموا بقراءة الكتاب بسبب ذلك . انني في الواقع ، فوجئت بذلك لأن أية نظرة على محتويات الكتاب او المقدمة تدل بوضوح ان لا صلة للكتاب بهذا الموضوع . ان كلمة انقلابية كما وردت في الكتاب ـ وقد أبقيناها كما

هي ـ تشير الى تحول أكثر جذرية وشمولية من كلمة ثورة وثورية ، وهي من حيث المعنى اللفظي أقرب بكثير الى المعنى المقصود في الكتاب ، كما شرحنا في المقدمة ، وفي فصل «الايديولوجية الانقلابية: تحديد عام» .

لقد شكا البعض من حجم الكتاب (وتمنوا لو كان أصغر من ذلك) ـ ولكن حجم الكتاب يرتبط بالموضوع ونوع المعالجة العلمية الجدية التي يفرضها والتي يستطيع المؤلف تحقيقها . هذا الحجم كان يجب في الواقع ، ان يكون أكبر من ذلك . شكوى من هذا النوع توحي بعقلنة تجنب قراءة الكتاب .

هناك طبعا من أدرك ذلك ونبه اليه « ان الدكتور عصمت سيف الدولة»مثلاً يكتب بعد ان يشير الى حجم الكتاب « المثير للإعجاب حقا ، ان ليس في كل هذا ان يقال انه حشو لا لزوم له أو كلام فارغ ، او استعراض للمعلومات ابداً . انه الموضوع الذي اختاره ، أراد ان يوفيه حقه من البحث ، او بعض حقه ، فجاء الكتاب موسوعة معرفة حقاً . وعندما يتصور الإنسان كم بذل الدكتور البيطار من الجهود وسهر الليالي لمجرد ان يسهم بفكره في تجاوز أمته العربية مرحلة أزمتها . . بدون باعث إلا رغبته في أن يضع بين أيدي شباب الأمة العربية ما « قد » يحقق الوحدة الفكرية اللازمة لبناء الحركة العربية الواحدة . . لا يملك الا ان يدخر له تقديراً عظيماً يستحقه وان يأسف لأن الشباب العربي قد حرم من موسوعته البيطارية . . .

وللشباب ان يتصور كتاباً صاحبه ذو معرفة خيالية يناقش كل الافكار والفلسفات والمبادىء والمذاهب والحركات السياسية والوقائع التاريخية على مدى تسعة عشر قرناً . . . وهو لا يناقشها من حيث هي احداث فكرية او ممارسات بدون رجال . إنه يناقش أنبياءها ، وعلماءها ومفكريها ، وأدباءها ، وساستها ، وفنانيها . . . . الى درجة ان اسماء الأعلام الذين

نقل عنهم الدكتور نديم البيطار وناقشهم واستشهد بهم بلغ ٦٢٥ مفكراً وفيلسوفاً وعالماً وأديباً رقائداً وسياسياً ونبياً ايضاً[*] . . »

وأخيراً هناك ملاحظة ايضاحية ضرورية كان يجب ادراجها كحاشية في الطبعة الاولى ولكنها سقطت سهواً . لقد ذكرنا النازية (والى حد ما الفاشستية الايطالية) في عداد الإيديولوجيات الثورية التي رجعنا اليها كأمثلة على القانون او النموذج الإيديولوجي العام الذي تفرزه المراحل الانتقالية الكبرى لأنها تحقق ، كما شرحنا ، مقومات هذا النموذج الأساسية ولكن من ناحية اخرى ، هناك سمة اساسية تميز الإيديولوجيات الثورية ولا تتحقق للنازية وهو العمل مع حركة او ديالكتيك التاريخ في مرحلة تاريخية معينة . فكل حركة ثورية يجب ـ كي تكون ثورية ـ ان تعمل مع وجهة التاريخ وتعبر عنها . النازية لم تحقق ذلك لأن حركة التاريخ ـ وهذا اصبح واضحاً بعد الحرب العالمية الثانية ـ أصبحت تنكر العنصرية والمفهوم العرقي وخصوصاً كمبدأ في تنظيم الدولة والمجتمع .

(*) الدكتور عصمت سيف الدولة : حوار مع الشباب العربي ، دار المسيرة بيروت ، ١٩٧٨ .

المقدمة

ان هذه الدراسة هي دراسة فلسفية اجتماعية في الانقلابات الكبرى أو بالأحرى في النواحي الايديولوجية من هذه الانقلابات .

ان ذلك يعني انها يجب ان تدرس وتصنف ، تحلل وتقارن جميع المظاهر الايديولوجية التي ترافقها كي تكشف عن تلك التي تُعيد ذاتها في هذه الانقلابات التي تقوم في مراحل معينة متشابهة في التاريخ ، هي مراحله الانتقالية الثورية الانقلابية ، المراحل التي كانت تعني في تجارب التاريخ الانقلابية الانتقال الثوري من وجودٍ تقليدي الى وجود جديد ينقضه نقضاً تاماً ، يدمره ويجدده في جميع ابعاده ، ومن الجذور .

ان المرحلة العربية الحالية وهي مرحلة انتقالية ثورية ليست الاولى من نوعها . فالتاريخ كان مسرح العديد من هذه التجارب .

انها مرحلة نشاهدها اليوم في أشد صورها في آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية . فشعوب هذه القارات كلها تمر بدرجات مختلفة في مرحلة من هذا

النوع تعمل جميع القوى الفاعلة فيها على تقويض اركان الوجود التقليدي ومقوماته واقامة حياة جديدة ذات شخصية عقائدية روحية تقوم على انقاضه .

ولكن إن نحن أردنا ان نكشف عن المنطق الذي يسود هذه المرحلة في الأمة العربية ، وبالتالي في آسيا وأفريقيا واميركا اللاتينية فندرك سيرها ونتنبىء بالمصير الذي سيتمخض عنه هذا السير ، وجب أن نقارن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فنرى ان كان هناك من سنن أو على الأقل من اتجاهات أساسية تسودها ، أي تردد ذاتها وتفرض نفسها في كل منها .

فان كان بالامكان الكشف عن هذه الظاهرة فيها ، وان كانت المرحلة العربية الحالية تماثلها في طبيعتها ، وجب علينا إذن ان نرقب من هذه السنن او الاتجاهات ان تُعيد ذاتها فيها كما حدث في غيرها .

وبما ان هذه الدراسة تقتصر على الناحية الايديولوجية ، فالقصد اذن سيكون التركيز على هذه الناحية في التجارب الانقلابية الكبرى ، او بكلمة أخرى دراسة الايديولوجيات الانقلابية التي عبرت عن هذه المراحل الانتقالية في التاريخ فضبطت قواها واعطتها شخصيتها كما نرى ان كان هناك من خصائص وميزات عامة ترافق كلا من هذه الايديولوجيات ، أي ان كان هناك ما يمكن ان نسميه تركيباً ايديولوجياً أو شكلاً انقلابياً عاماً يفرض ذاته على كل منها . فان وجدنا ذلك كان من الطبيعي ان نرقب من المرحلة الانتقالية العربية ان تعبر عن ذاتها ، شاءت أم أبت ، في شكل ايديولوجي عام مماثل .

فان صح هذا كان بالامكان ضبط قوى الحركة العربية القومية الانقلابية ، توجيه سيرها ، توفير الجهود وتركيزها ، قياس نجاحها ، الحكم على اوضاعها القائمة بمقياس علمي صحيح ، الإنباء بمستقبلها ، اختصار الطريق اليها ، تقييم الحركات السياسية القائمة والحكم على درجة انقلابيتها الخ ...

وانني في غنى عن القول بأن هذه الدراسة تعبر عن اقتناع تام بوجود مثل هذه السنّة الايديولوجية الانقلابية أو الشكل الايديولوجي العام الذي يفرض ذاته في المراحل الانتقالية الثورية الكبرى .

لذلك ، فان جميع الفصول التي يتألف منها الكتاب تشكل وصفاً لمختلف الخصائص التي تميز ذلك الشكل وتسبغ عليه صفة الشخصية الكاملة .

بما ان المجال لا يتسع، مع الأسف، لجميع التجارب التاريخية الايديولوجية الانقلابية التي ارجع اليها وأمثل بها في الاعلان عن هذا الشكل الايديولوجي الانقلابي العام ، فقد اكتفيت بالاعتماد على الايديولوجيات الغربية الانقلابية من المسيحية حتى النازية .

وبسبب ضيق المجال أيضاً كان علي ان اقتصر أكثر فأكثر على الصعيد النظري وأكتفي بقدر أقل وأقل من الأمثلة ، فتراني أودعت كل فصل الاستنتاجات النظرية التي توصلت اليها بعد مقارنة لوقائع وأحداث التجارب الايديولوجية الانقلابية فيما يتعلق بالناحية التي يحللها الفصل ، مع أقل قدر ممكن من التمثيل عليها .

إن كل فصل يحتاج في الواقع الى مجلد ضخم إن أردنا أن نمثل على النظريات التي يقدمها أو بالأحرى الخصائص المعينة بأمثلة نأخذها من جميع التجارب الايديولوجية الانقلابية التاريخية .

اما الاعتماد على الايديولوجيات الغربية الحديثة – وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة ، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية، والنازية ، والى درجة ما الفاشية الايطالية والبروتستانتية – فانه يرجع للأسباب التالية :

١ – انها أكثر تكاملاً من غيرها في درجتها الانقلابية .

٢ – انها حديثة ، لا نزال نعايشها او نعايش آثارها ولهذا فهي تنفتح

لتجاربنا وادراكنا أكثر من ايديولوجيات قديمة لا نتأثر بها مباشرة .

٣ – لأن حركة الانبعاث العربي هي، في الأساس، ردة فعل لاحتكاك خارجي مع الحضارة الغربية التي تنغمس في هذه الايديولوجيات .

٤ – اما الاعتماد على المسيحية في عرض التمثيل عن التركيب الايديولوجي العام فانه يعود الى ان المسيحية كانت قد أقامت الاطار الوجودي العام الذي نشأت فيه هذه الايديولوجيات الحديثة ، التي جعلت عداءها الاول يتجه ضد الدين ؛ لهذا كان التمثيل بها والرجوع اليها أمراً ضرورياً لادراكها .

ان الحركة العربية القومية الثورية تواجه منذ قيامها مشكلة بناء مصير جديد، والوسائل والقواعد التي تمر بها ناحية هذا المصير . ان مشكلة من هذا النوع تفرض على الفكر العربي الانقلابي ان يدرس هذه المرحلة الانتقالية على ضوء غيرها من المراحل الانتقالية الثورية المماثلة ، ومن ثم ان يقابل بين التركيب الايديولوجي العام الذي يسود هذه المراحل وبين الحركة العربية في مرحلتها الحالية ، وعلى ضوء تلك المقارنة يبرز مفهوماً انقلابياً عاماً يساعد في تحقيق هذا الانتقال وإجرائه . إن تحديداً من هذا النوع ، وان كان تحليلاً وليس حلاً ، فانه ينطوي على نتائج مهمة بالنسبة للحركة العربية ، لأن ادراك النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات هو مدماك أول في بناء أي انقلاب . إن الوجود العربي يعاني أزمة كلية فريدة في تاريخه ، تجتاح كيانه التقليدي وتحكم على هذا الكيان بالموت . انها فريدة لما تنطوي عليه من شمول وعمق وحدّة لا نرى شيئاً منها في الازمات التاريخية السابقة التي عاناها . لهذا فان تحديد الشكل العام الذي تتخذه الايديولوجية الانقلابية التي ترافق الانقلابات الكبرى ليس أمراً غريباً عن ذلك الوجود لأن الأزمة التي يعانيها هي من النوع الذي قام دائماً وراء الانقلابات الكبرى .

وهكذا، يتضح ان ما قد يخال لنا بأنه سلبية في هذه الدراسة هو في الواقع

ايجابية : بله ايجابية حادة عنيفة وان كانت غير مباشرة لأن القارىء العربي سيقارن في كل جزء منها بينها وبين الوضع العربي الفكري العقائدي الثوري فيرى ضرورة تجاوز هذا الوضع ونقضه، ويستدل من هذه المقارنة على طريقة ما في هذه المرحلة الانتقالية الكبرى التي يعانيها. ان وعي الشكل الايديولوجي الانقلابي او بالأحرى الشكل العام الذي تقوم عليه كل ايديولوجية انقلابية ، هو في حدّ ذاته نوع من التمرد ضد الوجود العربي الراهن. ان معاناة هذا الشكل هو في آن واحد الانتباه الى وضع هذا الوجود ووضع الحركة العربية القومية الايديولوجي « كفضيحة » . ان الكشف عن الحدود الانقلابية يعني تجاوزاً عفوياً للحركة العربية القومية الثورية في حدودها الحاضرة .

ان ايضاح معنى وتركيب ودور الايديولوجية الانقلابية التي ترافق الأدوار الانتقالية كالدور الذي نمر به يمثل الآن أكبر حاجة فكرية للحركة العربية القومية الثورية .

هنا تقوم، في الواقع، حدود الانقلاب العربي الاساسية العامة ، في الشكل العام الذي تعبّر فيه كل ايديولوجية انقلابية عن ذاتها ؛ إنه شكل كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عبّرت عن حركات انقلابية كبرى في التاريخ ، رافقت المراحل الانتقالية كالمرحلة التي نمرّ فيها .

يحق للقارىء ، في هذا المجال ، أن يطرح سؤالاً منطقياً حول طبيعة المرحلة الانتقالية التي نمر بها ، فيقول مثلاً إن هذه الإيديولوجيات الانقلابية ، التي أصف شكلها العام في هذه الدراسة ، نشأت في مراحل تاريخية اجتماعية معينة كانت وراء انقلابيتها ، وكانت القوة الأساسية التي فرضت عليها ديالكتيكها الخاص والشكل العام الذي انتهت اليه ، فإن أردنا الاقتناع بأن هذا الشكل العام هو الشكل الذي يفرض ذاته على الحركة العربية الثورية ، وجب علينا أن ندل على أن المرحلة الانتقالية التي نمرّ بها هي من نوع تلك المراحل التي قامت وراء تلك الايديولوجيات الانقلابية وفرضتها ، وانها

تشترك معها في طبيعة واحدة .

إنه سؤال منطقي محتوم ، لا تتكامل معالجة الحركة العربية الثورية دون طرحه . سوف اعالج ذلك الموضوع في كتاب آخر أسميته « مشكلة الانقلاب العربي » ، وما هو سوى دراسة أحاول أن أبيّن فيها بأن طبيعة المرحلة التي تمرّ بها الأمة العربية ، وبالتالي آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، هي من ذلك النوع الذي كان يفرض دائماً في التاريخ نشوء ايديولوجيات انقلابية تتخذ الشكل الذي أصفه في هذا الكتاب .

ولكي تكتمل المعالجة الفلسفية الاجتماعية للحركة العربية الثورية يجب أن نثير مشكلة أخرى ألاهي مشكلة فلسفة الحياة أو الايديولوجية الانقلابية المعيّنة التي يمكن لتلك الحركة أن تعتمدها في التعبير عن ذاتها ، وفي إعلان شخصيتها. وهذا ما سأعالجه قريباً في كتاب آخر هو : « قضية الانقلاب العربي » .

إننا لا نستطيع أن نصل الى المعرفة في أي صعيد كان دون أن نتمكن قبل كل شيء آخر من طرح الأسئلة الصحيحة . ففي العلم مثـــلا تتوقف الأجوبة التى نحصل عليهـا على الأسئلة التي نطرحها . إن أوسكار وايلد كتب مرة بأن من يضع السؤال ليس أبداً الرجل الذي يعطي الجواب. وبكلمة ، ان وضع السؤال في حدوده الصحيحة هو الخطوة الأولى التي يقوم عليها الجواب أوبالأحرى التي يستحيل دونها إعطاء الجواب .

إن كل ثورة في تاريـــخ الفكر لم تكن تقدم حلاً للقضايا الـــتي حاولت سابقاتها أن تحلها ، ولكن تُعلن عادة ان هذه القضايا غير موجودة أو انهـــا كانت تُطرح بشكل خاطىء . ان رايشنبخ يقرر في دراسته حول نشؤ الفلسفة العلمية بأن التقدم الفلسفي الفكري يجـد مكانه أولاً في الأسئلة التي وضعها المفكرون وفي القضايا التي طرحها الفلاسفة للبحث وليس في الأجوبة. فالسؤال الصحيح هو مفتاح كل تطور فلسفي صحيح . لهذا ، فإن مشكلة الحركة العربية القومية الانقلابية الآن هي أولاً مشكلة طرح السؤال الأساسي حولها ، هـذا

السؤال : كيف يمكن لهذه الحركة أن تطرح ايديولوجيا من جديد ، هو أولاً: كيف يمكن لهذه الحركة أن تكون انقلابية ؟

إن الحصول على معرفة جديدة لأسهل بكثير من التحرر من معرفة قائمة أو تقليدية ، ولهذا فان عمل النقض والهدم الذي تقوم به هذه الدراسة بقوة المقارنة المحضة التي تثيرها هو عمل أساسي لا مهرب منه .

إن الفكر الانقلابي يطرح جانباً كفكر ديكارت ، ولكن بجدية منطقية أكثر ، جميع الحقائق التي تحيط به كي يبدأ من جديد بعقل غير مثقل بشيء . إن التثقيف الصحيح في عبارة فاليري هو الغاء ما أحرزه الفرد من تثقيف سابق .

*

إن الدراسات حول الايديولوجيات الانقلابية وافرة جداً في الفكر الغربي، ولكنها دراسات قصّرت كثيراً من ناحية فلسفية ، في المناحي الآتية :

١ – كان اعتناؤها بالفرضيات والقواعد الفلسفية التي تقوم عليها هذه الايديولوجيات نادراً .

٢ – لم تهتم بأثر هذه الفرضيات والقواعد على التجربة الثورية ، ولا بالعلاقة المنطقية المباشرة الوثيقة بين الناحيتين .

٣ – لم تحاول ان تدرس تراكيبها الايديولوجية الفردية كي ترى ان كان من الممكن الكشف عن تركيب ايديولوجي عام يسودها كلها . فهناك مثلاً ، ألوف من الكتب حول المسيحية والماركسية والنازية والليبرالية ولكن ليس هناك من كتاب واحد على الأقل في الانكليزية أو الفرنسية أو الاسبانية يقابل بينها كي يرى ان كانت تشترك ، على الرغم من اختلاف مضامينها فلسفياً واخلاقياً وسياسياً الخ ... في شكل عام يفرض ذاته على كل منها . ان معظم الدراسات من ناحية عامة ركزت اهتمامها الأول على

الاوضاع التاريخية التي قامت بها، وعلى العناصر الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي أثرت فيها ، وعلى نظمها المختلفة .

هناك دراسات قليلة ، كدراسات سوروكين ، وبرينتون ، وهنتر ، ودين، وادواردز ، ونيومن ، وكوهن ، وبروجن ، وآرنت ، ولوبون ، وجوسان ، وديفارجه ، وكانتريل ، وبوبر ، وبارنز ، وكار ، وبرزيزنسكي ، وفردريك ، وهيلجارتن ، وموشيالي الخ ... حاولت ان تقارن بين الثورات المختلفة فتكشف عن السنن العامة التي تسودها أو العناصر المختلفة التي تشارك فيها ، ولكنها كانت دراسات تقتصر على أوضاع ظهورها ، وحركة تطورها ، أو على أجهزتها ونظمها المختلفة . إنها كانت تهمل المقارنة الايديولوجية بغية الكشف عن شكل عام يسودها ، وعندما تفعل ذلك يقتصر الأمر على بحث جانبي في فصل او فصلين كما ترى في دراسات برزيزنسكي وفريدريك مثلاً . إن الدراسة الوحيدة التي تستحق الذكر في هذا الباب هي دراسة ألبير كامو ، ولكنها دراسة تتركز بصورة خاصة على سيكولوجية الثائر وليس على التركيب الايديولوجي العام الذي نحن بشأنه . ففي الناحية التي عالجها كامو يجب ان نذكر ايضاً قصص دوستويفسكي ودراسات كولن ويلسن .

لهذا فان دراسة من النوع الذي يقارن بين الايديولوجيات الانقلابية فيدرسها من ناحية فلسفية في تركيبها العام هي ضرورية ليس بالنسبة لوضعنا العربي والمرحلة الانتقالية الثورية التي يمر بها مع آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، ولكن بالنسبة الى سوسيولوجية الثورات نفسها .

ان هذه الناحية ازدادت ضرورة الآن لأنه ، بدلاً من السلام والتعاون ، فان عالم ما بعد الحرب يتجه نحو سلسلة من التحولات الثورية ، لأن الحرب ، وقد كانت في الماضي أداة أساسية في اجراء التحولات وحل المتناقضات السياسية العقائدية الكبرى ، خسرت طابعها فيما تحمله حالياً من خطر افناء للانسانية جمعاء . إن أشكال الصراع الحالي والمقبل قد تأخذ الى مدى

طويل شكل الثورات . ان الثورة أصبحت وحدها تقف كأداة تغيير وتبديل. فبقدر ما تخسر الحرب من دورها بقدر ما تكسبه الثورة من أهمية اضافية . إن التنبؤ بمستقبل الحركة العربية القومية الايديولوجي يعني اذن طرح قضية ولادة الايديولوجيات التاريخية الكبرى ، أوضاع ولادتها ، وأبعاد شخصيتها ، اذ ليس هناك اي سبب يحملنا نفترض بأن نمو ايديولوجية مقبلة سيختلف عن نمو ايديولوجية سابقة في ظروف مشابهة . فان كان من الممكن تحديد تركيب عام يُعيد ذاته في كل من الايديولوجيات الانقلابية فلأن الاوضاع الثورية التي تنشأ فيها هذه الايديولوجيات تفرض سننها عليها .

وبما ان هذه الاوضاع متشابهة في التاريخ ، لأن المشاكل الأساسية والقضايا الكبرى التي يعانيها الوضع الانساني واحدة متماثلة ، فانها – أي الاوضاع – تفرض سنناً متماثلة على هذه الايديولوجيات . ففي اوضاع متماثلة تقوم مظاهر متماثلة ، إن في السلوك الفردي ، أو في الأحداث التاريخية ، أو في التجارب العقائدية .

إن هذه المقارنة العامة تعطينا فرصة أجدى وأحسن كي نطرح جانباً من جميع الايديولوجيات الانقلابية ما هو فردي وذاتي وعرضي كي نُبقي على أكثر الخصائص شمولاً وبالتالي أكثرها موضوعية .

إن قضية تحديد التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، وان كانت قضية فلسفية ، تصبح ذات قواعد واطارات تجريبية . إن مغزى هذه الدراسة يقوم في انها تحاول ان تصف قاعدة جميع الانقلابات والتجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، وان تدل على السنّة الايديولوجية التي تسود جميع هذه المراحل الانتقالية .

إن الانقلابات الايديولوجية الكبرى تسود العصر الحديث . فمنذ قرنين على الأقل كان هذا العصر يعاني تجارب ايديولوجية انقلابية قل مثيلها في التاريخ . إنه عصر يُفرض علينا ادراكه لأنه عصر يصنعنا ويحدد الدنيا التي

تعيش فيها . إن وطأة هذا العصر بأبعاده الايديولوجية تتحكم الآن بمصير آسيا وأفريقيا واميركا اللاتينية .

لذلك ، كان استكشاف كنهه أمراً ضرورياً في ادراك حياتنا وتجاربنا اليومية ، نحن الذين نعاني هذه المرحلة الانتقالية الثورية الحادة في هذه القارات . إن القصد إذن من هذه الدراسة ليس عرض أو تحليل ما تعرض له العصر الحديث من مذاهب وحركات انقلابية . فهذا من عمل المؤرخ . إن القصد فلسفي اجتماعي ، لأنه من الضروري جداً أن نكتشف في هذا الخضم ، من التجارب الايديولوجية ، قاعدة عامة مشتركة تضفي عليها وحدة وتفسرها . هذا المفهوم ليس المفهوم الوحيد في تفسير العصر الحديث عامة والمرحلة الانتقالية في القارات الثلاث خاصة . إنه مفهوم لا يُفسر كل شيء على الصعيد الايديولوجي الانتقالي ولكنه مفهوم يعالج ، بالقاعدة التي يقدمها ، مشكلة العصر الأولى ، أي الاتجاه الذي يسود المرحلة الانتقالية التي نعانيها والمصير الذي يرقبها .

إن كل علم أو فن ، من الفيزياء الى السياسة الى الفن ، يفرض وجود معرفة معينة ينطلق منها . هذه المعرفة تنقسم الى قسمين : القسم النظري والقسم التطبيقي ، الأول يحاول ان يكشف عن بعض السنن التي تفسر العالم أو وجهاً منه ، والثاني يستخدم الأول أو المعرفة النظرية في تحقيق أهداف نريدها . لهذا نجد ان في كل علم صعيدين ، صعيداً نظرياً وصعيداً تطبيقياً يعتمد على الصعيد الأول ويأتي في أثره ، أي ان المقاصد مفروضة بالنظريات التي نملكها .

إن سياسة ثورية تتبناها أية حركة انقلابية هي سياسة يجب أن تنطلق أو بالأحرى تنطلق دائماً من نوع من أنواع المعرفة النظرية مهما ضحلت هذه المعرفة . ان مشكلة الحركة العربية القومية هي ان النظريات التي تملكها لا تجاري ثوريتها . فثورية الواقع العربي تتقدم على الناحية الايديولوجية في هذه

الحركة ، وهو أهم متناقضاتها الذاتية . إنها لا تزال تفتقر الى هــــذه الناحية الايديولوجية والنظرية لأن كل حركة انقلابية في مرحلة من النوع الذي نمر به ، تحتاج الى هذه النـــاحية اذا ما أرادت أن تكتشف عن امكاناتها . هذه الدراسة هي محاولة في التنبيه الى هذا التناقض وفي تعيين الطريق الذي يؤدي اتباعه الى معالجته .

هناك حديث دائم عن الانقلاب ، وهناك اعتراف عام بضرورة تبلور الحركة العربية الثوريــة في موقف ايديولوجي انقلابي . إن الخطوة المنطقية التي يجب أن تأتي بعد ذلـــك هي طبعاً الكشف عن مقومات هذا الموقف ؛ فان كان هناك مقومات وخصائص تُعطي هذا الموقف شخصية عامة ، وجب آنذاك تحليلها ووصفها . إن هذه الدراسة تحاول أن تفعل ذلك بالضبط . إن كل ايديولوجية انقلابية ترتبط ، في مضمونها ، بحدود زمانية ومكانية معينة ، ولهذا يستحيل تصور ايديولوجية تكون محـــدودة في مضمونها وتصلح في الوقت ذاته لجميع الشعوب وجميع الأمكنة ، فيكون شكلها ، آنذاك فقط ، مطلقاً . إن المـــواقف الايديولوجية الانقلابية ليست سراً ذاتيــاً من أسرار النفس أو الخيـــال أو التصور لا نستطيـع أن ندركه ، بل هي كلٌ موضوعي تحدده سنن وخصائص عـــامة مترابطة في وحدة عـــامة . إن هذه الدراسة تحاول أن تكتشف عن الخصائص العامة في جميـع التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ دون تحيز .

فعندما نحاول أن ندرس مثلاً الشيوعية أو مرحلة انتقـــالية ثورية معينــة فاننا نجد سنداً كبيراً لنا ان أدركنا مقدماً ان هناك بعض الميزات الأساسية التي ترافقها هي ميزات عـــامة شامـــلة في كل ايديولوجية انقـــلابية او مرحلة انتقالية . لهـــذا يمكن الاستنتـــاج بأن الدراسة العلمية للتجارب الايديولوجية الانقلابية ممكنـــة لأن هناك خصائص مشتركة في جميـع هذه التجارب فيما يتعلق بجوهرها وتركيبها ودورها .

مقاومة الوجود العربي التقليدي لم تدخل الصعيد الفلسفي أو الصعيد الايديولوجي الانقلابي بعد، والحركة العربية عبرت عن ذاتها من ناحية ثورية في تحولات اجتماعية وسياسية فقط ، ولكنها يجب ان تتجاوز هذا الصعيد وتدخل الصعيد الفلسفي الايديولوجي كي توسع انقلابيتها ، تتابع هذه الانقلابية في نموها وتحفظ استمرارها ، عمل الحركة العربية القومية خارج هذا الصعيد سيزيد من الأزمة النفسية ويُكثّف من أبعاد المشكلة الروحية النفسية التي يعانيها الوجود العربي الى ان تفرض الأزمة أو المشكلة عليها دخول هذا الصعيد. عندئذ فقط تجد هذه الحركة قاعدتها، وعندئذ فقط يصح سيرها .

إن الحركة العربية القومية الثورية يجب أن تتجاوز ذاتها ثورياً بشكل دائم اذا هي أرادت أن تحتّم ذاتها ، أي يجب أن تكون ثورة دائمة في التاريخ وعلى ذاتها إذا هي أرادت أن تعبر عن هذه المرحلة الانتقالية الثورية، وإلا فان هذه المرحلة تمزقها وتهشم كل من يحاول التعبير عنها دون أن يتمكن من بلورتها في هذا الشكل الثوري الدائم .

إن الحركة العربية يجب ان تكون انقلابية أي انها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي، باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه إمكانات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث . انها لا تستطيع أن تتجنب انقلابية من هذا النوع لأن القوى الخارجية والداخلية العاملة فيها تفرض عليها أن تطور ذاتها دائماً وباستمرار في هذا السبيل . إن أمل الحركة العربية القومية الثورية في اكتمال نموها يقوم في فلسفة حياة جديدة تدل على هذا التطوير الانقلابي لها ، وتعين طريقه ، وفي نخبة انقلابية تعبر عن هذه الفلسفة وتشق السبل أمامها . إن هذه الدراسة تجد أهميتها هنا لأنها تحدد الشكل العام الذي يميز كل فلسفة حياة من هذا النوع ؛ لهذا أرجو أن تؤدي الى رجوع عدد من الشباب العربي القومي الثوري الى أنفسهم ، والتدقيق في هذه النفوس ،

ومحاسبتها حساباً وجدانياً عقائدياً صارماً ، والتأمل فيها وبوضعها ، ومن ثم العودة الى الصراع الانقلابي مع الوجود الراهن .

ان موسكا يلاحظ بحق ان أهم عثرة في اعلان مفهوم سياسي جديد أصح في تصوير الواقع والتعبير عنه في قواه واتجاهاته تقوم في وجود مفهوم آخر نشأ الوعي العام فيه ، وبذلك تعود عليه . إن الوعي العربي تعود على ايديولوجية تقليدية ذات طبيعة غيبية نشأ فيها وهي لما تزل تخلقه . فالحركة العربية تحتاج الى كل ما تنطوي عليه النفس العربية من فعالية ، والى كل ما تحمله هذه النفس من مشاعر وعواطف ، وطريق ذلك يقوم في تحرر العربي من سلاسل القواعد وقيود الاطارات العقائدية التقليدية التي تخنق امكاناته وكفاءاته وذلك بتركيز وعيه على فلسفة حياة جديدة .

ان عدم تركز الفكر العربي الثوري على فلسفة حياة او بكلمة أخرى على ايديولوجية انقلابية بمعناها الصحيح جعل هذا الفكر هامشياً وسطحياً لا يعرف مسيرة الاستمرار والعمق والجذرية وصلابة التمرد ، وهي ميزة تأتيه من الجهد الفكري المستمر الذي يغذيه وجدان جديد تبلور ونما في ظل ايديولوجية انقلابية جديدة . انني أؤمن بامكانات الحركة العربية القومية الثورية ، أؤمن بأن هذه الامكانات تكفل لهذه الحركة أن تتحول وان تتجاوز ذاتها بشكل دائم . ان هذه الدراسة هي دعوة الى مساندة هذا التجاوز الدائم . ان هذه الحركة تحتوي على خزان عنيد عميق من الامكانات ، وواجب الفكر الانقلابي الاول ان يكشف عنها ويفتح الطريق امامها .

*

بعد عرض ووصف الشكل العام الذي يميز كل ايديولوجية انقلابية يظهر بشكل واضح التناقض او التباين الكبير بين هذا الشكل الذي يعبر عن اكمل حركة انقلابية صحيحة وبين الواقع الايديولوجي المنكمش الضيق الذي يميز الحركة العربية الثورية . يجب التنبيه هنا ان التركز على هذا التركيب

الايديولوجي العام لا يعني انه من الممكن فصله عن الاوضاع التاريخية الاجتماعية او انه يمكن ان ينشأ دون ان يكون خاضعاً للاساس المادي من قوى سياسية، واقتصادية واجتماعية وعلمية الخ ... ان هـــذه الدراسة تؤكد ان قيام اي انقلاب يرتبط بتحولات اجتماعية عامة تبلغ درجة من الجذرية تدفع الفرد الى التحرر من الوجود التقليدي . إن التحولات الطارئـة على الوجود العربي تتجه نحو عتق الفرد ، مما يقضي بقيام وضع يفرض بمنطقه الخاص، توليد ايديولوجية انقلابية فتظهر آنذاك أهمية التعرف مقدماً على تركيبها الايديولوجي العـــام ويتضح ايضاً ان القضية الانقلابية لا تنشأ اولاً في خلق نظم جديدة ، بالرغم من اهمية ذلك ، بـــل بتجديد الانسان العربي تجديداً روحياً ونفسياً . ان الفكر الانقلابي الصحيح لا يهاجم وينقد ويثير الشك فقط في توزيع الثروة ، والامتيازات الطبقية ، والفساد السياسي ، والمظالم الاجتماعية ، الخ .. بـل يهاجم وينقد ويثير الشك في فلسفة الحياة التي يبنى عليهـــا الوجود الراهن ككلّ ، والتي يرجع اليها هـذا الوجود في فرض سطوته على عقول الناس . ان نقده اذن فلسفي وليس سياسياً فقط . فالنقد أو العمل السياسي الاجتماعي يجب أن يسير جنباً الى جنب مع ايديولوجية انقلابية جديدة ، التي يصبـــح بدونها دون روح ، دون فكرة كبيرة تجذب وتسحر امكانات الفرد العاطفية والروحية . ان الايديولوجية الانقلابية هي التي تولد النشاط النفسي والروحي الذي يشمل جميع مظاهر الانقلاب ، والذي يمكّن الحركة العربية الثورية من تحقيق رصيدها الجديد . لا شك ان الاوضاع يجب ان تكون ناضجة ، حبلى بالامكانات الثورية المتفجرة ، قبل ان تُصبح نظريات معينة فعـــالة . ولكن الاوضاع قد تنضج دون نظرية ملائمة تكشف تفجرها الثوري وتعبر عنـــه وتقوده ، فيبقى عند ذاك نضوجها ساكناً وتفجرها خامداً . وهذا بالضبط ما بدأت تعانيه الحركة العربية الثورية . فلو كان بامكاننا اولاً ان نعرف أين نحن، وأين نتجه ، لكان بإمكاننا ، حسب رأي لنكولن ، أن نتفهم ، وبشكل احسن ، ماذا نفعل وماذا يجب ان نفعل .

ان طور السياسيين في هذه الحركة قد زال ، ودخلت الآن طور الانبياء ، لأنه طور اصبحت فيه هذه الحركة تحتـــاج الى من يجري فيها تحولاً نفسياً يعبر عن ذاتـــه بطريقة جديدة في الحياة . إن مسؤولية المفكر الانقـــلابي لأكبر من مسؤولية السياسي ، لأن عمل او إنتاج السياسي محدود بمدة معينة ، ولأن الأجيال المقبلة لا تستطيع ان تتجاوب معه باستمرار ؛ اما نتاج المفكر الانقلابي ، على عكس عمل السياسي ، فنتاج يردد ذاته في تجـــاوب مستمر تظهره الأجيال المتتابعة . ان مشكلة الانقلاب العربي الاولى هي مشكلة تحرر الفرد تحرراً كلياً من وجوده التقليدي، بما فيه من نظم وعادات ومواقف دينية أنضبت خياله وحساسيته وامكاناته . ان الفكر الانقلابي هو الفكر الذي يخلق وسائل هذا التحرر ، التي تترسّخ قاعدتها الاساسية في فلسفة انسانية حياتية جديدة.

كان الفكر الذي وضع نفسه في خدمة ذلك التحرر من أهم أشكال الفكر الانساني . فالفكر الانقلابي يكشف عن معنى الاشياء أو بالأحرى يعطيها معنى كاملاً ، لهذا فهو يهتم اولاً بمعنى الحياة ، بمعنى التاريخ والعالم . والدراسة هذه تحاول أن تعلن عن عالم جديد يرقب العربي ، عالم جديد يفرضه منطق المرحلة الانتقالية التي نمر بها ، وتعلن عن الطريق الى هذا العالم بوصف الشكل العام الذي تتخذه كل ايديولوجية انقلابيـــة ، وكيف ان هذا الشكل يتجـــاوز الوضع الايديولوجي الذي يسود الحركة العربية القومية وينقضه .

*

ان عقم الانتاج الفكري القائم في التعبير عن الحركة العربية الثورية ، وفي الكشف عن فعاليتها ، وفي بلورة المعاني التي تنطوي عليها هو الذي اوحى بهذه الدراسة والدراسات التي تلبعها . فمن يحـــاول ان يقيس حيوية الحركة العربية والفعالية الانقلابية التي تنطوي عليها ، بالفكر الثوري الذي يعبر عنها ، لارتدّ خائباً خجلا ؛ اذ أن الطابع الذي يميز حتى الآن معظم المعالجة الفكرية للحركة العربية لا يتعدّى الصعيد الصحفي المحض ؛ فدراستي هذه تحاول ان تنقل هذه المعالجة الى صعيد فلسفي اجتماعي انقلابي . إن اهميتها لا

تقوم في ذاتها ، أي فيما تعرضه ، بل في أن مـــا تقوله يحدّد صعيداً فكرياً جديداً يجب ان تقوم المعالجة عليه ، وهـــذا بدوره يفرض تحولاً انقلابياً في اوضاع الحركة ذاتها . ان المفكر الانقلابي لا يخلق المشكلة الانقلابية ، ولكنه يساهم في الخلق الايديولوجي الذي يعبر عنها . ولهذا وجب قيـــام المشكلة الانقلابية ، قبل ان تقوم الايديولوجية الانقلابية ، والمشكلة الانقلابية تنشأ اولاً عند قيام أوضاع انقلابية ، وثانياً عندما تحسّ الاجيال الصاعدة بمعناها وتعي وجودها وحدودها .

ان ما يميز موقف الكثيرين من الشباب العربي القومي الثوري من تردد وابهام ، في غالب الاحيان ، يرجع الى عجز الحركة العربية القومية الثورية عن التعبير عن ذاتها في ايديولوجية نقلابية مترابطة . ان الشباب العربي القومي الثوري يحتاج لمثل تلك الايديولوجية كي يتحرر من هاته المظاهر ويكشف عن امكاناته الثورية الزاخرة . ان الفكر العربي الثوري لم يدخل بعد المرحـــلة الفلسفية المنظمة ، وهو في معظمه فكر مفلس من ناحية انقلابية صحيحة ، يستر إفلاسه بعبارات منمقة وكلمات فصيحة . ان التخريجات اللفظية وحدهـــا تشكّل قاعدته وليست الانقـــلابية الصحيحة . ان الفرد العربي القومي العادي في الحركة العربية معذور إن لم يستطع تعيين الفارق أو الخط الفاصل بين الاثنين ، ولكن المفكر لا يستطيع ان يفعل ذلك ، لأن مهمته ذاتها تقوم في التدليل على هذا الفارق . ان الشباب الثوري يجب ان يكون على بيّنـة من الأمر لأن التساهل مع أي زيف فكري يساعد في انتشاره . على الفكر العربي ان يتمكن من متـــابعة منطق ما يستخدمه من عبـــارات ، وخصوصاً كلمة « انقلاب » ، فيواجه النتائج المترتبة عليها ويتبنى هـذه النتائج . ان أهمية معظم التيارات الفكرية التي تعبر عن الحركة العربية الآن تنحصر باستخدام عبارات انقلابية فقط ، فتهيىء الفكر للغة الانقلاب وتجعله منفتحاً للتحول النفسي الذي يفرضه نشوء فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية ، على الرغم من عجزها هي ذاتها عن تسلق هذا المنحدر .

ان اعلان الوقائع بصراحة ، وبتسلسلها المنطقي ، لم يكن اكثر ضرورة مما هو عليه الآن ؛ لأنه يظهر أن هناك انهزامية تميز الشطر الاكبر من الفكر العربي الثوري أمام المعاني العقائدية الروحية المحضة التي تنطوي عليها اللغة الثورية التي يعتمدها . فبدلاً من مواجهة هذه المعاني فهو يحاول ان يتجاهلها ، أو ان يعطيها أشكالاً مزيفة . ان حاضر الوجود العربي أصبح يفرض قيام الانسان الانقلابي الذي ينزع عن نفسه وعن الآخرين العادات والقيم التي ما زالت تلازم العرب منذ قرون ، فيدوس عليها ، ويقيم للعرب نموذجاً انسانياً جديداً يقلدونه ، ويحققون في تقليده تجددهم الروحي والنفسي . لذا فان القصد لا يقتصر على تحديد الشكل العام لكل ايديولوجية انقلابية ، اذ بتحديده، نرفض تلقائياً وبتسلسل منطقي، الافكار والعقائد التي ينطوي عليها ذلك التقليد . ان كلمات ايديولوجية ، وانقلابية ، وانقلاب اصبحت في معناها العقائدي الروحي كلمات مبتذلة ، وكثيرون يرجعون اليها لتغطية انتهازيتهم ، او مواقفهم اللاانقلابية . ان فقدان هذا المعنى الروحي العقائدي المحض في الحركة العربية القومية الثورية هو ، في الواقع ، الظاهرة التي تميز هذه الحركة .

لقد أصبحنا بحاجة الى خلق أزمة فكرية انقلابية ترمي الى تصحيح قواعد الحركة وتيسير تجاوزها لذاتها. إن العبارات المنمقة لا تستطيع أن تحل محل الفكر الفلسفي الاجتماعي ، غير أنه من المؤسف ان نعلن ان معظم النتاج الفكري القومي لا يزال معتمداً على ذلك النوع . ان اورتاجا إي جاسا وصف مرة ستاندال وباروخا بأنهما يمثلان فكراً فلسفياً أضاع طريقه بسبب انحرافه ناحية الادب . أما معظم المعالجات الفكرية للحركة العربية فمن النوع الشعري الذي خرج تماماً عن خط سيره بدخول الصعيد الفلسفي الاجتماعي . لكم نحن بحاجة الى إرشاد سارتر الذي يشير الى أتباعه بأن يعبروا عن وجودهم بأي شكل كان ، دون الاهتمام بالكتابة بأسلوب جديد . ان الامبراطور تباريوس كان يلقب آبيون احد ذوي البيان في روما بالجرس العالمي ، بسبب كلماته الرنانة وهي فارغة من اي معنى وأي مضمون فلسفي . كم يصدق هذا على معظم النتاج

الفكري العربي في معالجة الحركة القومية الثورية .

واجب الفكر الانقلابي الاول تحرر العقل من قبضة الافكار والعقائد السابقة ، وتهديم هذه الأفكار والعقائد ، والحيلولة دونها ودون الاستمرار او التأثير في الأجيال الصاعدة . على الذين يشعرون بنمو الانقلابية الصحيحة في نفوسهم والذين هم على استعداد للتبلور فيها أن يعوا معناها بوضوح ، وان يجعلوا منها قاعدة وجودهم كله والقصد الاول من حياتهم . ما هذه الدراسة الا دعوة الشباب العربي للتحول الى هذا النوع من الانقلابية الروحية والنفسية . ان الفكر العربي الانقلابي مدعو الى التعبير عن نقطة تحوّل كبرى في تاريخ العرب ، نقطة تحول لم يعرف هذا التاريخ مثيلاً لها في حدّتها وشمولها . انه مدعو الى اعلان فلسفة حياة انقلابية لبداية جديدة في مصير جديد . وعلى الفكر العربي ان يحرر الفرد ويجعله يقف عارياً امام التاريخ .

*

أتوجّه بدراستي اولاً الى فئة معينة ، تلك الفئة من الشباب العربي التي تكشّف وجدانها عن معناها القومي والانساني ، فرأت أن عليها تجديد انسانيتها بتجديد الوجود العربي . فهي تتجه الى الشباب العربي الذي يحس حساً انقلابياً صحيحاً ، ويشعر شعوراً عاماً بضرورة تهديم الوجود العربي التقليدي في جميع مناحيه ، وفي طليعتها المناحي العقائدية ، ولكنه لا يستطيع ان يبلور هذا الشعور في فكر واعٍ منسّق . إن الانقلابية الصحيحة التي تعبر عن ثورية الحركة العربية هي اولاً شعور عام نعانيه كتجربة عاطفية وجدانية عميقة . وانها حقيقة يكابدها كثيرون من الذين لم يعوها ولم يعملوا على ترسيخها في إطار فكري واضح .

لا تحتاج الصعوبة الشديدة التي ينطوي عليها موقف كهذا الى تعليق ، فليس القصد من وراء هذه الدراسة اسداء نتيجة نهائية معينة ، بل تحريض النخبة على الصراع العقائدي ضد الوجود العربي الراهن . ان الصراع وحده

يكشف عن النفسية الانقلابية ، وهو وحده يحول الحقيقة الانقلابية المجردة الى جزء وجداني في كيان الفرد . ان ما حاول كيار كجيارد قوله طيلة حياته في المسيحية كشيء حي ينطبق هنا على الحقيقة الانقلابية . فدراستها لا تفيد ، ولا ينفع الاستقصاء الفكري فيها مهما كان عميقاً ، ان لم يفرضا عليها حياة تسود تجارب الفرد ذاتها . لهذا ، على العربي ألا يكتفي بالتعرف على التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، بل عليه ان يسأل نفسه : كيف يمكنني أن اصبح انقلابياً ؟

الطرق المؤدية الى ذلك عديدة ، بيد أن قاعدتها تقوم في الصراع ضد الوجود العربي التقليدي ومعاناة الألم في هذا الصراع . الانقلابية الصحيحة تعني نقض هذا الوجود ، والصراع في سبيل هذا النقض يحول الحقيقة الانقلابية من الصعيد الفكري الى الصعيد الوجداني الباطني .

إن عرض الحقيقة الانقلابية عرضاً فكرياً غير كاف ، لأن وعيها يفرض معاناة باطنية من الداخل وليس من الخارج ، المشاركة فيها وليس مراقبتها عن بعد ؛ وتكمن الصعوبة في جعل من لا يعايشها عفوياً أن يعانيها عن طريق فلسفي اجتماعي .

دراستي ، إذن ، تتوجه أولاً الى أولئك الذين يلمسون بشكل عفوي جذور هذه الحقيقة ، في اعماق انفسهم ، ولكنهم لا يستطيعون ترجمتها أو بالأحرى التعبير عنها . قد لا تكون الدعوة الفكرية الى الحقيقة الانقلابية كافية ، ولكنها خطوة اولى لا بد منها في إذكاء حرارة الايمان الجديد . ان الفكر الانقلابي يحقق ذاته ورسالته بالدرجة التي يستطيع فيها نتاجه ان يولد في نفوس الذين يحتكون به شعوراً بالتحرر ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يعلن عن حقيقة عليا ، ويجعل هذه الحقيقة شيئاً ملموساً ، بالدرجة التي يتمكن فيها من الكشف عن منطق دور تاريخي معين ، بالدرجة التي يستطيع فيها ان يبث بروحه الانقلابي ولاء ومحبة وميلاً لهذا الموقف .

إن الهدف من هـذه الدراسة وما سيتبعهـا من دراسات هو المساعدة بشكل ما ، مهما كان جزئياً ، على انشاء نخبة انقلابية من الشباب العربي ، ما هم لو كانت اقلية ، تستطيع ان تشرف على الحركة العربيـة فتبني المصير الروحي الجديد . ان جمهرة الناس واكثريتهم في كل مجتمع من المجتمعات لهي كائنات جامدة كالدمى وغير خلاقة ، تكتفي باتباع العادات الجارية والتقاليد السائدة . فهي ذات نفسية تقليدية تجاري ما تجده وما يتوفر لهـا من نظم . اما الخلق والابداع فهما دائماً من عمل فئات واقليات ضئيلة تجـابه أزمات التاريخ وتقود المجتمعات في أحرج ازماتهـا . فالى هؤلاء الذين يتميزون بالاستعداد كي يـوا جزءاً من هذه النخبة ، التي تتوقف على ولادتهـا ولادة المصير الجديد ، أتوجه بهذه الدراسة . ان القصد الأول الذي يجب على الفكر العربي القومي الانقلابي أن يباشره هو اعداد نخبة انقـلابية يهيئها لتصحيح اوضاع الحركة العربية الانتقالية ، واستمرار انقلابيتهـا ؛ انني على ثقة من أن هناك ألوفاً من الشباب العربي القومي الثـوري الذين صح فيهم الحس الوجداني الانقـلابي فأصبحوا مثلي يشعرون باختناق روحي بين الانقلابيين « والمزاعم الانقلابية » التي تحيط بالحركة العربية ، أما الجماهير العربية ومشاركتها فتشكل القاعدة التي تتبلور فيها كل انقلابية جدية ، لأنها تستطيع ان تعطي ذاتها للقضية الانقلابية ، فتقدم لها الايمان والزخم النفسي والتضحيات اللازمة .

العربي الوحيد الذي اتجه اليه بهذه الدراسة ، هو ذلـك العربي الثوري الذي ينطوي على استعداد للخروج من وعلى هذا الوجود ؛ ذلك الذي يناوىء هذا الوجود ويشعر بأنه غريب فيه . ما ذلك سوى برهان بأن هذا العربي ينكر ذلك الوجود بإصالة ، وأنه ينطوي على استعداد كاف للمساهمة في مهمة النخبة الانقلابية . إن العربي ، الذي يؤمن بأن هذا الوجود هو وجود منحل قضى عليه التاريخ ، يجب تجديده تجديداً كلياً ، لا يتردد أو يخـاطر برفضه رفضاً كلياً ، بل يحاول جهده ان يكشف للعرب جميعاً ما يكتنفه من مخاطر

ومكاره لا قِبَل له بها . إن التمرد يجب ان يكون ديناً للانقلابي ، والنماذج الانسانية التي عليه الايمان بها تتألف من أولئك الذين عبّروا عن هذا التمرّد من هدّامي الماضي والتقليد .

يحرّض المفكر الانقلابي القارىء على التزام الحقيقة الانقلابية ، وقد يكون المسؤول الاول عن هذا الالتزام عند حدوثه ، ولكن ليس هناك من مفكر يستطيع ان يبني ، بشكل مستقل ، علاقة أصيلة بين وجدان الفرد وبين هذه الحقيقة . إن الهدف يكون في الكشف عن امكانات موجودة ومساعدة العربي الثوري بأن يخلق ذاته باستمرار بمعاناة انقلابية ، لمرحلة الوجود العربي الانتقالية ، حتى تتم وحدته الوجدانية مع الحقيقة الانقلابية . المشاهدة وحدها لا تكفي لانها لا تعني أننا نستطيع ان نعيش ونحيا بحسب المثال الذي نشاهده ؛ فما تحتاج اليه الحركة العربية الثورية هو تحويل عام تام للشخصية وتجديدها في ايديولوجية انقلابية عن طريق رفض « مستمر » للموجود التقليدي القائم . انه لمن السهل على العربي ان يعرف ما هو الانقلاب المتكامل ، ولكنه من الصعب جداً ان يصبح انقلابياً .

ان هذه الدراسة تثير مشكلة التحول الانقلابي في العربي ، في عنصرها الفكري الفلسفي فقط ؛ اما العنصر الآخر ، العنصر الوجداني ، فليس بامكانها ان تفعل معه شيئاً سوى تركه للاوضاع الخاصة والعامة التي تحيط بكل عربي يعاني العنصر الأول ويتمثله . ان الطريقة الى الانقلابية العقائدية الروحية ، اي الى التبلور النفسي في ايديولوجية انقلابية تنفتح للعربي عندما يلتزم الحركة العربية القومية الثورية التزاماً عاماً .

كتب روسو مرة : « من الجنون محاولة دراسة المجتمع كمتفرج ، لأن الرجل الذي يريد ان يشاهد فقط لا يتأثر بأي شيء ، لأنه لا يجد نفسه منجذباً بأي شيء . اننا نقيس اعمال الآخرين بقدر ما نأتي نحن من اعمال . ففي مدرسة العالم ، كما في مدرسة الحب ، يجب ان نبدأ بممارسة ما

نريد أن نتعلمه » .

غير أن تحول الفرد الانقلابي صعب جداً ، لأنه يعني ولادته من جديد . وهو في الحركة العربية الثورية يتميز بصعوبة إضافية، بسبب المفاهيم الانقلابية الخاطئة التي تسودها . ان دي أونا مونو وجد بان هناك عقولاً صغيرة تفضل ان تنعم بسعادة الخنزير على ان تكون ذات انسانية تعيسة ، ولكن من تذوق مرة واحدة طعم الانسانية فانه يفضل ، حتى في شقائه العميق ، تعاسة الانسان على سعادة الخنزير. انه لمن الواجب احداث القلق في الأنفس الانسانية وإثارته فيها ؛ تحول الفرد الانقلابي يثير هذا القلق ويولد هذه الانسانية التعيسة ، لذلك فهو يصعب على المجتمع ويقتصر ككلّ حادث جلل في الحياة على قلة من الأفراد . ان الموقف الانقلابي عملية جراحية ، يجب على من يمرّ بها ألا يتركها مرتاحاً منشرحاً ، بل متألماً ممزّقاً .

الانقلابية اذن تحتاج الى تحول وجداني مباشر وتجربة باطنية عميقة . التأمل الفكري ، في هذه الدراسة ، لا يحقق انقلابية المتأمل . فالفرد الذي يفهم المشكلة يحقق الخطوة الأولى في معاناتها . ومن يريد معاناتها يحاول ان يحياها ، ومن يحياها يجب ان يحمل عبئها ، وخصوصاً عبء التعبير عنها والتبشير بها وان كان وحيداً فريداً في الميدان .

ان موقفاً من هذا النوع ، يتفاعل مع التاريخ ، وبذلك يمتد ، وإن كان وحيداً في ابتداء الامر ، الى الاحداث فيصبح من فكر الاجيال الجديدة ، من فكر التاريخ الذي يصنع ذاته .

ان هذه الدراسة لا تتجه الى غرباء عن الحركة الثورية او خوارج عليها ، بل الى الذين التزموا الحركة وانضموا تحت لوائها ، الى الذين ينتمون الى هذه الحركة بقلوبهم ويحتاجون الى فكر انقلابي يبلور هذا الشعور ، وينمّيه ويطوره . ان الذين يشعرون برابطة مع الوجود العربي التقليدي الحاضر ، ويشعرون بولاء وميل لهذا الوجود ، ويعطفون عليه بأي شكل ، ولم تتقزز

انفسهم من وضعه الروحي والنفسي، ولم يخرجوا منه ومن قواعده بعد، والذين لا يشعرون ، بكلمة أخرى ، أنهم في سجن ، في غربة ، رُحَّل، دون جذور متأصلة في هذا الوجود ...

إنهم لن يجدوا في هذا الكتاب ما يرضيهم ...

ان كل مرحلة انتقالية وانقلابية تولد عدداً محدوداً من الانفس الكبيرة الخلاقة تستطيع ان تمنح ولاءها الكلي لامكانات التحول والتجديد ، وبذور الجمال والنُبل التي تنبع من تلك المرحلة ، فتجند قواها الفكرية والوجدانية وتضعها في خدمة الامكانات والبذور ، ترعى نموها بالدمع والدم ... الى أولئك فقط أوجّه هذه الدراسة ..

فعليهم يقوم الخلاص ... وبهم يتمّ الفداء ...

صُورَة الأيْديولوجية الإنقلابيّة العَامة

الايديولوجية الانقلابية
تحديد عام

ان الايديولوجية الانقلابية نظام أو سلسلة من المبادىء والنظريات والمعتقدات، يصور فيها اتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها . ذلك يعني أن كل ايديولوجية انقلابية تنبع من الواقع وترجع اليه . فعندما يؤمن اتباعها بها ، ويرون فيها قوة اخلاقية يعتمدون عليها في حياتهم ، ويحرزون منها افضل ميزاتهم ، تؤثر فيهم ، وفي الحياة التي تحيط بهم . فاذا كان العقل العلمي لا يقبل صحتها أو وجودها ، من ناحية تجريبية ، فعليه ان يذعن لها من ناحية سيكولوجية بسبب التحول الذي تجريه في نفسية اتباعها ، ومن ناحية اجتماعية تاريخية بسبب التحولات التي تحدثها في المجتمع .

الايديولوجية الانقلابية التي اعنيها هنا هي ، بكلمة مختصرة ، المفهوم العام الذي يحدد علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ والحياة ، ويعيّن القوى

والاتجاهات والسنن التي تسود هذه العلاقة . وجد لوروا في عرضه التاريخي لمعنى الثورة أن الكلمة كانت تعني ، حتى القرن التاسع عشر ، اضطراباً شعبياً فقط ، وأنها اتخذت معناها السياسي قبل عام ١٧٨٩ بمدة وجيزة . ولكن حدث ، في القرن التاسع عشر ، أن اتخذت كلمة ثورة معنى جديداً وليد موقف عام تجاه الثورة الفرنسية ، يمتد من بابوف الى سان سيمون وكونت ، وهو الموقف الذي يقول بأن هذه الثورة لم تتكامل بعد ، وبأن من الضروري انهاءها واكمالها ؛ لأنها كانت سلبية تقوم على النقض ، واصبح من الضروري اقامة مبدأ فلسفي ايجابي جديد ، ينظم المجتمع على أساس جديد ، وبذلك يقود الثورة الى خاتمتها الطبيعة .

تجدر الاشارة هنا الى ان الثورة اصبحت تقوم على صعيدين متماسكين : صعيد النقض والتدمير وصعيد البناء باسم مبدأ جديد . هذا يفيد ، بكلمة اخرى ، أن الثورة اصبحت تعني علاقة جديدة تنبع من مفهوم حياتي جديد . هذا المفهوم او هذه الايديولوجية تكون انقلابية عندما تنكر الوجود التقليدي القائم ، بما ينطوي عليه من نظم وقيم ، وخصوصاً من شخصية عقائدية روحية . ان كل مذهب عقائدي سياسي ينطبق عليه هذا الوصف يكوّن ايديولوجية انقلابية . لهذا فان هذا التحديد لا ينطبق على الايديولوجية في معناها الحديث الضيق بل يشمل المذاهب الجديدة من ليبرالية وشيوعية ونازية ، كما انه يشمل الكثير من الاديان التاريخية أيضاً ، ولكن عند ظهورها ، في مراحلها الاولى ، عندما كانت في صراع مع الوجود الروحي النفسي التقليدي ، وفي مباشرة تحققها على مسرح التاريخ والمجتمع . اننا نجد الآن اتجاهاً عاماً في سوسيولوجية الدين يشير لنا مثلاً بأن دور الدين يقوم في توليد الاستقرار ، ولكن هذه النظرية لا تنطبق الا على دور معين من حياة الدين هو الدور الذي يأتي بعد دور تحققه الأول مباشرة ، وهو دور يبدأ فيه ، في الواقع ، احتضار الدين وانحلاله ، وليس خلال دوره الأول ، ابّان ولادته وظهوره ، عندما يكون قصده الأول تجاوز الوضع القائم واخراج نفسية الفرد من الاستقرار والطمأنينة .

بين القضايا الفكرية الانسانية التي أثارها مالرو نرى قضية الدين والتاريخ وامكان التوحيد بينهما . كان مالرو على حق في نقض ذلك لأن التاريخ كحركة مستمرة او صيرورة دائمة ينطوي على تمرد ضد طبيعة الدين الثابتة الخالدة التي تستثني كل شيء خارج عنها . ان قول مالرو ينطبق على الأديان في طبيعتها الاولية أو في وضعها المجرّد ، أي بعد أن تكون قد استنزفت قواها وامكانات النمو فيها ، وحققت ذاتها في التاريخ ، وبعد ان تكون قد رفعت معاول هدم ذاتها بذاتها ، عن طريق تمرّد جديد ، لأن التمرد ، بأحد معانيه الأولى ، نقض كل ما هو جامد ومتحجر ، يعثر بذلك التاريخ كصيرورة دائمة . اطّرح مالرو من مفهومه دور الولادة ، الدور الذي اعتبر فيه الدين دعوة الى التمرد على وضع قائم ، ونداء الى تجاوزه . بوسعنا ايجاد مفكرين آخرين يتخذون الموقف نفسه تجاه الديموقراطية فيفسرون ، ككار مثلاً ، جميع القيم الأساسية فيها كقيم تعبر عن قوى محافظة . ان الديمقراطية اصبحت دون شك قوة محافظة ولكن بعد ان حققت ذاتها . بيد أنها ، عند ولادتها وامتدادها الأول ، كانت قوة انقلابية حادّة عنيفة تعبر عن قوى اجتماعية ثورية ؛ لقد أصبحت محافظة ، ولكنها لم تحتفظ دائماً بهذه الصفة ؛ اصبحت محافظة بعد أن حققت ثوريتها فألغت وجود القرون الوسطى من جميع قواعدها . ان المقارنة بين عدد من الايديولوجيات الانقلابية او بالأحرى الدرجة الانقلابية فيها يجب ان تتم دائماً بالمقارنة بين مراحلها في أدوارها المتشابهة ، لأن الايديولوجية هي بلورة وضع انساني معين في دور تاريخي معين ، وعلى كل مقارنة ، كي تكون صحيحة وعلمية ، ان تنطبق على صعيد واحد متشابه تشارك فيه أثناء تحققها . لهذا أتت دراستي هذه تقارن بين شتى الايديولوجيات تبعاً للتعريف الذي قدمناه في ابتداء هذا الفصل ، دون اي ايمان خاص ، ودون اية مفاضلة بينها ، سوى المفاضلة التي تنشأ عند الدرجة الانقلابية التي تتحقق في كل منها . انها دراسة تقيسها كلها بهذا المقياس الايديولوجي الانقلابي .

ان تحديد نموذج عام للايديولوجية او الانقلابية كالتحديد الذي تبنّاه

هذه الدراسة يعني ، في طبيعته ، أن النموذج يتحقق قليلاً في شكله الكامل ، وان هناك درجات متفاوتة في تجسيده . ان العالم الطبيعي يلاحظ ويدرس المظاهر الطبيعية في أنقى أشكالها وفي أكثر اوضاعها تحرراً من أي تشويش خارجي ؛ وهكذا أيضاً في عالم المظاهر الاجتماعية ، فعندما ندرس أية ظاهرة وجب أن ندرسها كما تأتي في أكثر أشكالها تمثلاً وشمولاً ، ليس بعناصرها المختلفة بل بأم اشكال النمو والتحقق التي تتخذها .

ان مانهايم يقول بأن الايديولوجية تشكل الاسطورة السياسية ، أو التركيب الذي تنشأ فيه الرموز السياسية . أما دورها فيتجلّى في حفظ النظام الاجتماعي القائم ، غير أنه يقارن بين الايديولوجية وما يسميه بالطوبى[1] ويقول بأن دور الأخيرة يقوم ، على عكس دور الاولى ، في تهديم النظام الاجتماعي . لهذا فان الاستيلاء على السلطة يعني ان رموز الطوبى وعناصرها تصبح ايديولوجية . لا شك ان من حق مانهايم واي مفكر آخر أن ينتقي العبارات التي يريدها في تحديد المظاهر الاجتماعية . فالأمر الاساسي ليس العبارة التي نستخدمها ، بل المظاهر الاجتماعية والتجارب التاريخية والنفسية التي نرجع اليها.

لهذا يجب الا ندع تنوّع العبارات وتعدّد الكلمات يشوّه المعنى الاساسي الذي يقوم وراءها او ترجع هي اليه . فهنا ، في تحديد مانهايم ، نرى أن كلمة ايديولوجية ترجع الى وضع ثابت ، وكلمة طوبى ترجع الى وضع أو موقف انقلابي ، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يجب ان نقف عنده . فالدراسة الحالية تهتم بالموقف الانقلابي فقط ، فهي ، منعاً للابهام والغموض ، تقرن كلمة ايديولوجية بهذا الموقف ، وترجع اليها دائماً كايديولوجية انقلابية كي تحمل الى الذهن بشكل مستمر المعنى الذي يحددها والذي أتينا على ذكره . فالانقلاب الذي تفرضه هنا لا يعني حركة سياسية ، مهما كانت جذرية ، وليس تبديلاً للنظام الاجتماعي وما فيه من علاقات طبقية ، بل هو بالاضافة الى ذلك وقبله ، اسلوب جديد بالحياة ، فلسفة حياة جديدة ، تفسر الانسان والتاريخ من

---

١ - Utopia.

جديد ، وتولّد في الانسان نفسية جديدة . ان الانقلاب كما عنيته لا يقتصر على اجراء تحويل سياسي ، وتجديد اجتماعي ، وخلق النظم التي تحقق هذا التحويل ، بل يحتاج قبل كل شيء ، الى قاعدة عقائدية روحية تنطلق منها هذه التغييرات والتحولات ، تدور حول معنى الانسان وحول علاقته مع التاريخ والحياة ، قبل ان يتبلور في صورة انقلابية صحيحة .

ان الانقلاب في هذا المعنى حقيقة نفسية جديدة أو بالأحرى تقوم فعاليته في تحوله إلى حقيقة نفسية جديدة ، ولكن هذا لا يعني ان الانقلابات قديماً وحديثاً تنبثق من فكر بعض الأشخاص او الهيئات انبثاق اثينا من رأس ذيوس ؛ ان هناك ، في الواقع ، ميولاً واتجاهات ومشاعر تهيىء الطريق للانقلاب وتقدمه ، وان هناك تركيباً نفسياً خاصاً يولده الانقلاب في نفوس الشعب ، ولكن هذه الميول والمشاعر النفسية الجديدة ، تجد جذورها في تغييرات وتحولات اجتماعية تاريخية مادية جعلت ظهورها ممكناً . هذه التحولات والتغييرات لا تنطوي على أي معنى في ذاتها ، بل تعرض نفسها في الصيرورة التاريخية الدائمة ، كأحداث ووقائع منفصلة تتتابع بشكل آلي . من هنا يتضح عمل الايديولوجية التي تصنع الانقلاب ، اذ انها هي التي توحد هذه التحولات والتغييرات وتنسقها في كل ما ينبثق منه التركيب النفسي الروحي الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي طريق اية حركة ثورية الى النصر والسيادة . فمن طريقها فقط تستطيع هذه الحركة الانقلابية أن تؤكد ذاتها ، لأنها هي القوة او الاسلوب الذي تنتقل فيه الاحداث والاعمال والوقائع الاجتماعية التاريخية الى مواقف فكرية نفسية . ان العنصر العقائدي المحض الذي تنطوي عليه يمثل القوة الفعالة التي تجدّد وتبلور هؤلاء الذين تلمسهم ، لذلك ، تحدّد الايديولوجية التي تنطلق منها الحركة الانقلابية طابع هذه الحركة وشخصيتها ، وهي التي توجه عملها ونظمها ، وأساليبها السياسية .

قد يدعو البعض ، هذه الايديولوجية ، كموسكا ، بالتركيب السياسي ، او قد يدعوها البعض الآخر ، كسوريل ، بالاسطورة السياسية ، أو كباريتو ،

بالاشتقاق ، او بالعقلنة كفرويد وغيره ممّا يخرج بنا عن نطاق البحث، لأن الامر الاساسي ينطبق على التحديد الذي نعطيه للكلمات لا على الكلمات ذاتها . وعلى كل حال ، ان ما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية هو ظاهرة ثابتة مستقرة في التاريخ ، نراها ترافق هذا التاريخ دائماً في مراحل وأدوار معينة . وهذا ، من ناحية أخرى ، يدعونا للتساؤل إن كانت تلك الظاهرة اصيلة في الطبيعة الانسانية أم لا . يجيب بعض المفكرين ، كموسكا وباريتو ، مثلاً ، بالايجاب ، ولكن هناك أسباباً علمية وجيهة تنفي تحديداً كهذا ، فاذا لم تكن الظاهرة تلك خاصة من خصائص الطبيعة الانسانية ، فهي دون شك خاصة اساسية من خصائص الوضع الانساني ومتأصلة فيه .

أن يكون في كل انقلاب من الانقلابات نمط حياتي معين ، أو نظم عددة ، وأن تختلف هذه الانقلابات بأساليبها ، فهذه امور تعبر عن حقيقة الايديولوجية الانقلابية التي تحدد موقف المجتمع من التاريخ والحياة . ولكننا لا نسأل ، ونحن في هذه الدراسة ، عن شتى المضامين التي اتخذتها الايديولوجيات الانقلابية التاريخية ، وهو سؤال تاريخي ، أو ما يجب ان تكون عليه هذه الاشكال والمضامين ، وهو سؤال أخلاقي ، بل ما هو جوهر الايديولوجية الانقلابية او جوهر الانقلابات الكبرى ، وهو سؤال فلسفي ، يمكن القول بأنه يشكل نوعاً من الميتافيزيقا الاجتماعية الثورية ، لأنه يدور حول الحقيقة الواحدة النهائية التي تكمن وراء جميع الانقلابات والثورات الكبرى ، حول العنصر الاساسي الذي يشكل قاعدة لها . انه ميتافيزيقا ثورية لأنه يدرس الثورات والانقلابات في ابعادها أو في طبيعتها الاساسية ، في النشأة الايديولوجية العامة التي تسودها جميعاً، وليس في اشكالها المتتابعة او في تغيراتها المتعددة . فمهما كانت الشقة واسعة والاختلاف كبيراً بين الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ ، فانها تشبه بعضها البعض في العناصر الأساسية التي يتشكل منها تركيبها العام ، الى درجة تبرر ، بل تفرض ، بسبب النقص الموجود في هذا النوع من الدراسات ، دراستها كلها بأسلوب

ظاهري يفترض فيها نموذجاً ايديولوجياً عاماً يمثلها ويحققها . فقد تؤمن او لا تؤمن بالعنف ، ولكنها كلها تنتهي فيما يمكن تسميته بالعنف الانقلابي ، وقد تختلف اختلافاً كبيراً في الحل الانقلابي الذي تقدمه لمشكلة النظام القائم ؛ ولكنّها ، كلها ، تنقضه وتدعو الى مجتمع جديد ؛ وقد تتباين جداً في الموقف الاخلاقي الذي تتخذه ولكنها كلها تبشر باخلاقية جديدة ؛ وقد تتخاصم خصاماً عنيفاً حول صورة الانسان الجديد ، ولكنها صورة تبشر بدنيا جديدة تبرر ذاتها بذاتها ؛ وقد تتناقض تناقضاً تاماً ، في فرضياتها الاولى ، ولكنها لا ترى انها بحاجة الى التدليل عليها ، لأن صحتها بيّنة بارزة تفرض ذاتها فرضاً .

لست اعني ، من ناحية اخرى ، ان هناك ثنائية في هذا المفهوم ، بين ما يمكن تسميته بالحقيقة الانقلابية الاولى وعناصر الانقلاب الاخرى: كينونته ومظاهره . فالناحيتان شيء واحد ، فليس هناك من طبيعة او جوهر مخبوء يقف على حدة . هكذا يمكن دراسة التجارب الانقلابية من ناحية انتولوجية أو من ناحية مظهرية [1] في آن واحد ، لأن هذه التجارب تكشف عن ذاتها كما هي تماماً . فالحقيقة الايديولوجية ، التي تكمن وراء الانقلابات ، ليست كلا منفصلا ، بل هي ما يربط ، في وحدة عامة ، تلك المظاهر او ظهورها المتتابع ، فيسبغ عليها ذاتاً انقلابية .

ان الحروف الأبجدية قليلة ، ولكن هذه الحروف القليلة يمكن ان تندمج وتتركب في عدد من الأشكال لا نهاية له . ولكنها ذات نظام وشكل معينين ، ودون التعرف عليها ، يستحيل التعرّف على أي من هذه الأشكال . وهكذا أيضاً يمكننا أن نمثل – بشكل مصغر – قضية الايديولوجية الانقلابية . ففي كل ايديولوجية تدخل عناصر معينة ، تشكل ما يمكن أن نسميه بأبجدية الايديولوجية الانقلابية . ان الانقلابات الكبرى تتشعّب في

---

١ - Phenomenological

اتجاهات عديدة ، ودون أن نتعرف على العناصر الاولى التي تتشكل منها الايديولوجية الانقلابية ، يستحيل الكشف عن تشعبات حركة الانقلاب، تتجمع تلك العناصر ، كأحرف الأبجدية في تركيب ونظام ووحدة .

لا شك ان كل ايديولوجية انقلابية تشكل حادثاً فريداً خاصاً . وكما ان خصائص أي زلزال او حادث طبيعي آخر لا تضعه خارج النطاق العلمي ، فان خصائص الايديولوجيات الانقلابية لا تخرجها من نطاق الأسلوب العلمي أيضاً ، او تجعلها منفصلة لا تصح المقارنة بينها ، بغية الكشف عن المميزات الواحدة . انها تختلف في مقاصدها ، في الأوضاع التي أدت اليها ، في النظم التي تعتمد عليها ، ولكنها تتشابه وتتماثل في تركيبها العام وفي النفسية التي تولدها . ان التاريخ لا يعيد ذاته حرفياً ، أو في جزئياته وتفاصيله ، ولكنه يعيد ذاته في اتجاهات وخصائص عامة . إن كل انقلاب يختلف عن الانقلابات الأخرى في جزئيات وتفاصيل حركته التي تخضع كلها لقوى متشابهة في الاوضاع التي تهيؤها ، في الظروف التي تتم ولادتها فيها ، في الكيفية التي تمتد بها ، وفي الشكل الذي تتفاعل به مع المجتمع . لقد ذكرت في المقدمة دراسات عديدة دللت على ذلك بوضوح ، ولكن الأمر الذي لم تتصدّ له هذه الدراسات بعد ، هو الشكل الايديولوجي الانقلابي العام الذي تلتقي فيه جميع الحركات الانقلابية الكبرى .

*

موقفان اثنان من الممكن اتخاذهما في دراسة العناصر التي تتشكل منها الايديولوجيات : النظر اليها من ناحية جامدة أو من ناحية ديناميكية . فمن الناحية الاولى يمكن دراسة العناصر التي تتركب منها بمفردها ، فنفصل بينها ونحلل كلا منها على حدة ، أما من الناحية الثانية ، وهي الناحية الديناميكية، فمن الضروري دراسة هذه العناصر جميعها كوجوه متعددة للحقيقة او الشخصية الايديولوجية الانقلابية في وحدتها العامة . ان هذه الدراسة ليست ،

بهذا المعنى ، تاريخية وصفية تحاول ان تُلمّ بمختلف المذاهب الثورية التاريخية . انها تقف خارج هذا النهج في ديناميكيتها أي أنها تحاول أن تضع يدها على العنصر المشترك الذي يولد النشاط والحيوية والتحول في الانقلابات . ان المنهج الانقلابي في دراسة التاريخ ينظر الى الأشياء والأحداث نظرة ديالكتيكية ، أي الى تغيرها ، الى نموها ، الى متناقضاتها ، الى تطورها وتحولها ؛ هذه الظاهرة ، ظاهرة التحول هي اول خاصة اساسية في الوضع الانساني التاريخي ، لذلك وجب عند دراسة هذا الوضع ان نعترف بان الشيء الأساسي ليس دراسة اي وضع كما هو في شكله ومظهره ، بل في تحولاته وتبدلاته ، وفي القوى التي تسودها والمصير الذي يرقبها ؛ على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن ينتقل دائماً من دراسة وتحليل ووصف المظاهر الى دراسة وتحليل ووصف الديناميك (الزخم) الكامن وراءها .

ان نحن رغبنا في دراسة الايديولوجية الانقلابية ، وجب ان نتجاوز ذاتية المضمون الى الشكل العام الذي يتخذه . فالمضمون يختلف من انقلاب الى آخر تبعاً للظروف التاريخية ، والاوضاع الاجتماعية المختلفة ، فلا يمكن الاستناد الى شيء متغير مختلف في اعطاء تحديد عام ثابت . ان الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تختلف في المبدأ الانقلابي او المضمون الايديولوجي الذي تنطلق منه ، ولكن تلتقي جميعها في بعض الخصائص الأساسية التي تتشكل منها كل ايديولوجية انقلابية . ان الاختلافات من ناحية المضمون لا تقع تحت حصر . فكل ايديولوجية انقلابية حاولت ان تعبر عن ذاتها في ميادين وأفكار وقيم ونظم خاصة تحاول ان تجسدها في واقع حي؛ فمن ناحية عامة وعلى سبيل التمثيل ، نستطيع ان نُعيد هذه الايديولوجيات الانقلابية الى اربعة انواع :

الاول ، وهو النوع الذي يؤكد الفردية كمضمون اول مجرد ، ينظر الى جميع افراد المجتمع ككيانات منفصلة تتشارك جميعاً في الفكرة ذاتها ، وبذلك يتركز على مبدأ المساواة والحرية ، ويطالب بها .

الثاني ، وهو النوع الذي يرى المجتمع كلا يتقدم على الفرد ، تركيباً

عضوياً أو وحدة روحية . ان الاول يضع الافراد وضع الشركاء المتساوين ، يشاركون في المجتمع بنسب واحدة ويُعاملونـــه على طريقة لوك وباكونين ، والى حد ما ، روسو وماركس ، والثاني يضـــع الأفراد في اوضاع مختلفة بالنسبة الى ما يتميزون بـــه من كفاءات وميزات مختلفة ، يرتبهم ترتيباً هياراركيا [1] بالنسبة الى اختلاف المراتب والاعمال ، على طريقة افلاطون والنازية .

الثالث ، وهو النوع الذي يرجع بجذوره الى صعيد ديني أو غيبي ماوراني ، يعد بحل متناقضات الوضع الانساني واعطائه معنى في حياة ثانية ، تأتي بعد الحياة الاولى على الارض .

الرابع ، وهو النوع الذي يرجع بجذوره الى صعيد تاريخي ، او الصعيد الذي يقتصر على التاريخ كالواقــع الاول والأخير الذي لا تتقدمه او تعــلوه حقيقة ، ويعد بحل متناقضات الوضع الانــاني في التاريخ . ان البير كامو ، في معرض حديثه عن انواع التمرد ، أسمى الاول بالتمرد العمودي والثاني بالتمرد الأفقي .

ان دراسة فلسفية اجتماعيــة للتجارب الايديولوجية الانقــلابية يجب ألا تقتصر على نوع دون الآخر ، لأنها يجب أن تلم بجميع مظاهر هــذه التجربة وتكشف عن العناصر المشتركة فيها . فعلى الرغم من اختلاف تلك الانواع في مضامينها ، فان كلا منها يسعى الى تحقيق مضمونه الخـــاص ضمن شكل او تركيب واحـــد عام . فالاول مثلاً يقـــول : الكل يتــاوون ، والثاني يقول : الكل يختلفون ، والثالث يقــول : ان الحقيقة الاولى تتجاوز الطبيعة ، والرابع يقول ان الحقيقة الاولى تقوم في التاريخ وتنتهي في التاريخ. غير أنهم يتشابهون كلهم في شكل ايديولوجي عــام . وزيادة في الايضاح نستطيع ان نأخذ مثلاً الاشتراكية الحديثة ؛ فالى جانب الاشتراكية العلمانية

---

١ - Hierarchy

والعلمية ، التي تقع في النوع الرابع ، نرى اشتراكية اخرى لا تزال تعبر عن ذاتها حالياً في عدد كبير من الاتجاهات الدينية المسيحية ، تمتد في ماضيها الى قرون عديدة ، ونجد صورتها الاولى في فرق دينية ظهرت في القرون الوسطى. انها في جميع اشكالها ، وخصوصاً في الأول منها ، تشتق من الاناجيل وتبرر وجودها بالرجوع اليها ، وتُرجع الى الجماعات المسيحية الاولى التي كانت تتبع نمطاً شيوعياً في الحياة ، وترجع هـذا النمط الى المسيح ، الشيوعي الاول ! انها تستشهد في هذا المجال ، باقوال وفقرات من التوراة ، ولكنها تجـد شهادتها الاولى في مملكة الله. ففي هذه الفكرة قبل كل شيء، تجد الاشتراكية المسيحية تبريراً لحركتها . فالايمان بقيام اشتراكية مسيحية هو الذي قـاد ، طيلة عصور عديدة ، الى قيام حركات دينية تحاول تطبيقها . ثم اننا نرى ، في الدور الحديث ، بمجددي هذه الاشتراكية المسيحية الراديكالية من بوشه ولارو ولامانه في القرن التـاسع عشر ، الى تولستوي وتيليك ونيابهور في القرن العشرين ، يعتمدون على هذه الفكرة ذاتها . ان سومبارت وجد ان الكثيرين من هؤلاء الاشتراكيين المسيحيين قد اعلنوا اشتراكية تماثل ، الى حد بعيد ، الاشتراكية الماركسية ، ومنهم من رأى كتيليك اعطاء الديالكتيك الماركسي أساساً دينياً . لا شك في ان إنشاء هذه الاشتراكية على المسيحية ليس تفسيراً صحيحاً للمسيحية ، وان ترجمتها على هذا النحو لا يعبر عـن معناها . لكن الامر الذي يعنينا هنا ليس صحة هذه الترجمة او خطأها ، بل التقاء هذه الاشتراكية الدينية بالاشتراكية الزمنية العلمانية الملحدة ، من حيث الخصائص الاساسية التي تميزها . ان الاتجاهات العقائدية والفكرية الحديثة التي عبر عنها تيليك ، والتي ترى في ماركس «انساناً ملحداً مسيحياً» ، تُفصح في الوقت نفسه أيما إفصاح عمـا نعنيه من التقاء النوعين في شكل ايديولوجي انقلابي واحد .

ان مهمة المؤرخ تقوم في وصف محدد دقيق لحادثة تاريخية معينة ، في كل ما تنطوي عليه وتتميز به من خواص ذاتية . ولكن مهمة الفلسفة الاجتماعية

تختلف كل الاختلاف اذ تقوم في الكشف عن أشدّ الميزات والخصائص شمولاً والتي تلازم نوعاً معيناً من المظاهر الاجتماعية وأعمها أنـّى كانت وحيثما حدثت. فاحداث الثورة الروسية مثلاً هي من مهمة المؤرخ ، ولكن ظاهرة الثورات هي من مهمة السوسيولوجية النظرية أو الفكر الفلسفي الاجتماعي . ان الشيء ذاته ينطبق على النواحي الايديولوجية، فدراسة معينة محدودة في الايديولوجية الشيوعية تقع اولاً في اختصاص المؤرخ ، أما دراسة الظاهرات الايديولوجية في التاريخ ، للكشف عن ميزاتها العامة الشاملة ، فهي من عمل الثاني . نسمع ، هنا ، دائماً ، الاعتراض القائل بأن التاريخ لا يردد ذاته ، وبالتالي ، من العبث محاولة الكشف عن ميزات عامة شاملة ، تعيد نفسها في جميع اشكال نوع معين من المظاهر الاجتماعية ، كظاهرة الثورات او الايديولوجيات ، والدين او الدولة او الجريمة الخ ... ولكن ، كما يلاحظ سوروكين ، ان المظاهر الطبيعية نفسها لا تعيد ذاتها ، فهل يمنع ذلك من الاعتراف بعلم الفيزياء ، او البيولوجيا ، او الفلك ، او الكيمياء ؟ ان التاريخ ككل لا يعيد ذاته ولكنه يتألف من مركبات تعيد ذاتها . فهناك تشابه عام يسود هذه المظاهر الاجتماعية ، في انواعها المختلفة ، على الرغم من الاختلاف والتباين الذي يرافق اوضاعها الفردية . ان اسباباً متماثلة ، في اوضاع متماثلة ، تؤدي الى نتائج متماثلة ، وبما ان المجتمعات الانسانية تنطوي منذ نشأتها البدائية على جميع المظاهر الاجتماعية الاساسية الكبرى التي يعانيها الانسان كان من الطبيعي ان يكشف الفكر الانساني عن ميزات عامة تسود تفاعل الانسان معها . شاهد المسرح التاريخي سلسلة ايديولوجية متتابعة . فمسرح كل من هذه الايديولوجيات كان جديداً . فالقائمون بها ، وأوضاعها وبرامجها ، وقيمها ، وسلوكها، واعمالها الخ ... تختلف وتتباين من واحدة الى أخرى ، ولكن ، فضلاً عن ذلك ، نجد هناك قدراً كبيراً من التماثل يعيد ذاته فيها .

ان عناصر التركيب الاجتماعي عديدة ، تترابط وتتفاعل بشكل كلي ، وتعترض الباحث بصعوبات جمة عند متابعة العلاقات المختلفة التي يتم بها

ترابطها وتفاعلها . لهذا ، نجد ، عند المفكرين الاجتماعيين ميلاً دائماً في انتقاء احد هذه العناصر الاجتماعية ، وتقديمه على العناصر الاخرى ، والاعتماد عليه في تفسيرها . فمنهم من يعتمد على المناخ او المحيط الطبيعي ، ومنهم من يعتمد على الجنس ، او التكنولوجيا ، أو وسائل الانتاج والقوى الاقتصادية أو على الغرائز أو على كثافة السكان الخ ... ولكن مشكلة الدينـــاميك الحضاري لا يمكن ان تجد حلاً في اسلوب كهذا لعدة اسباب ، اهمها :

اولاً : التفاعل المستمر القائم بينها الذي يجعل كل عنصر منهـا يؤثر ويتأثر بغيره .

ثانياً : جمود بعضها كالمناخ او الجنس أو الغريزة ، وعجزه ، بسبب هـذا الجمود النسبي ، عـــن تفسير الاشكال الحضارية الاجتماعية التي تتحول بشكل مستمر .

ثالثاً : انسجام كل من هذه العناصر مـــع اشكال سياسية ونظم اجتماعية مختلفة .

رابعاً : خلو هذه العناصر من المعنى الذاتي ؛ فهي خرساء لا تتكلم ، وهي تحتاج دائماً الى العنصر الفكري والعقائدي يفسرعلاقاتها ويسبغ عليها معنى ما ؛ لهذا ، أتت الدراسة هذه تعتمد على العنصر الايديولوجي في تفسير الانقلابات الكبرى ووجدت التبرير الاول في السبب الرابع ، غير أن هـذا لا يعني فصل هذا العنصر عن العناصر الاخرى ، أو وضعه موضع العلة منها ، إن الامر على العكس تماماً ، لأن طبيعة العنصر ذاتها تعني اعطاء صورة عن الانقلاب ككلّ ، علاقاته وتفاعله ، تفرض ارتباطه مـع التركيب الاجتماعي واعتماده التركيب ذاك في جميع عناصره ، وليس في عنصر واحد فقط ، وتجعل من تحول هـذا التركيب ككلّ السبب الذي يقود الى اي تحول يظهر فيـــه . إن التحول الايديولوجي وما يسبقه من تحوّل فكري فلسفي هو نتيجة تحول اجتماعي عام يحدث في التركيب الاجتماعي ككلّ ، فالاعتماد عليه إذن يقودنا ، بطريقة غير مباشرة ، الى استيضاح هذا التحول الاجتماعي والكشف عنه .

هذه الدراسة تتركز على الحقيقة العقائدية الواحدة ، وتحللها وكأنـه من الممكن فصلها عن اشكالها التاريخية ، أو عـن مضامينها الذاتية في التاريخ ، يعني أنها تحاول أن تدرس الناحية العقائدية دون سائر النواحي في الانقلابات ، دون الاحداث التي تسبقها أو الاوضاع التي ترافقها ، دون الوسائل التي تستخدمها في تأكيد ذاتها ، دون الأفكار والخصائص التي تميز قادتها والقائمين بها ، دون علاقتها مع الحركات والمجتمعات الأخرى . ان باجهو كان يقول « كي نعبر عن مبدأ ما يجب ان نبالغ كثيراً وأن نحذف كثيراً » .

قد يعترض البعض على منهجية من هذا النوع ، ويحتج بأنها تفرض نوعاً من القوى غير المنظورة في التاريخ . الاعتراض ينطوي على مغزى فلسفي ومنهجي في آن واحد ، ولهذا السبب ، لن يفوتني القول إن هذه الدراسة لا تفترض اية قوى تخرج عن التاريخ ، أو من قبضته او قبضة العناصر الاجتماعية التي يتألف منها ديالكتيكه . إنهـا تهتم فقط بالناحية التي تميز ادوار التاريخ المختلفة وتحولاته الكبرى ، إن هي سوى وضع فكري عقائدي معين ، طريقة جديدة في الشعور ، تحول في نظرة الانسان الى العالم يميز هـذه الادوار والتحولات ، ويعطي كلا منها شخصية ذاتية مستقلة . انهـا دراسة لا تنكر اهمية العنصر الاقتصادي أو أي عنصر آخر في تحديد مجرى التاريخ ، ولكن، مهما قيل في أهميتها منفردة أو مجموعة ، فـان العناصر الفكرية العقائدية ، عندما تندمج وتتجمد أو تتبلور في موقف عقائدي انقلابي ، أو فيما نسميه هنا بالايديولوجية الانقلابية ، تصبح ذات أثر كبير في التاريخ ، هذا إن لم نقل إنها تمسي العنصر الذي يشكل القوة الدافعة فيه . فجميع العناصر التي يتشكل منها دور تاريخي معين ، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية ، ومن اهواء ونوازع وميـول وأعمال وحركات وأفكار وقـيم ، تشكل كلها التعابير الخارجية عن التجربة الايديولوجية الاساسية .

ان ما سماه كَنْت بالقصد القَبْلي ليس سوى التركيب غـير المشروط الذي يميز القصد الأخلاقي . فمهما كان مضمون هذا المطلب يبقى شكله غـير

مشروط . ينطبق الشيء ذاته على ما اسميه هنا بالإيديولوجية الانقلابية . ان مضمونها يتغير كثيراً ، ولكن شكلها واحد غير مشروط . لهذا لا يصح الاعتراض على هذه الدراسة لأنها تحاول ان تحدّد الشكل الذي تنطلق منه الانقلابات الصحيحة دون تعيين مضمون لهذه الانقلابية ، لأن اهميتها تكمن في هذه الخاصة ذاتها . انها تفصل بذلك بين الشكل الانقلابي الكامل غير المحدود ، وبين الانقلابيات المختلفة التي حدّدت مضمونها ، فكانت مشروطة في اوضاعها وظروفها التاريخية الخاصة فقط . فهي بتحديد هذا الشكل العام، تعيّن الصعيد الذي لا مفر للحركة العربية القومية الثورية من دخوله ، وبذلك تدعوها الى تجاوز ذاتها باعلان طريق التجاوز . يجب على الحركة العربية الثورية إذن أن تصنع التاريخ ؛ أو بالاحرى يفرض عليها منطق المرحلة الانتقالية التي تمر بها ان تصنع التاريخ، ولكنها ، كيما تتمكن من ذلك ، لا يجوز لها أن تقتصر على تحولات سياسية اجتماعية ، مهما بلغت درجة اهميتها ، بل عليها ان تتجاوزها الى الصعيد الروحي والنفسي ، فتحوله من جذوره وتبني الانسان العربي الجديد .

عندما نقول مثلاً ان زيداً كان عربياً ، شجاعاً ، حارب ، تزوج ، شاخ الخ... فاننا نضفي على زيد صفات متعددة، ولكن كلمة زيد كانت واحدة في جميع هذه العبارات تتميز بالمعنى ذاته فيها ، فزيد اذن شخص يختلف عن هذه الصفات ، أو شخص تحدث فيه هذه الصفات . وعندما نُرجع صفة الانسان الى زيد وعمرو وإلى جميع الناس فنقول : هذا انسان وذلك انسان ، كانت كلمة انسان واحدة في جميع الحالات ، وان كان الافراد الذين ترجع اليهم يختلفون فيما بينهم؛ فكلمة انسان اذن حقيقة تختلف عن هؤلاء الاشخاص في فرديتهم ، أو بالاحرى هي حقيقة تتجسّد فيها تلك الفرديات . ان الشيء نفسه ينطبق على الانقلاب او الايديولوجية الانقلابية ، فعندما نتكلم عن الايديولوجية الشيوعية ، او النازية ، او الليبرالية ، او المسيحية ، او عندما نقول ان تلك او هذه الايديولوجية تتميز بكذا وكذا من الصفات ، فاننا

نعني ان هناك شيئاً تظهر فيه هذه الاحداث والصفات . الدراسة هذه محاولة في تحديد شكل هذا الشيء بإطاره العام . ان لكل ايديولوجية انقلابيـــة خصائصها ، ولكن في تاريـــخ الانقلابات نرى بعض الخصائص تعيد ذاتها فتكشف عن تشابه عام يكن تعيينه بوضوح . فهي دراسة فلسفية اجتماعية انقلابية تنشأ على النقض وتمني التدمير ، تدمير الوجود التقليدي القـــائم ، وتقوم على الدعوة الى الثورية الدائمـــة . ان دراسة فلسفية اجتماعية تدّعي الثورية والانقلابية ولا تهاجم الوجود القائم وتدعو الى تدميره ، ككل ، في أعمق أعماقه ، لا تشكل انحرافاً فقط بل خطراً على كل فكر فلسفي اجتماعي انقلابي ، ويحسن بالمؤلف ألا يتعرض لها ، وبالقارىء ألا يقرأها . فان لم يكن القارىء من الذين يريدون تدمـــير الوجود العربي ككل ، ومن الذين يريدون تجاوز وضعهم تجاوزاً عقائدياً ثوريـــاً ، ومن الذين يحسون بشعور باطني يدفعهم نحو هذا التجاوز ، فليترك هذه الدراسة جانباً ، إنها ليست له.

تحاول هذه الدراسة أن تعبر عن الناحية التهديمية التي تنطوي عليها كل ايديولوجية انقلابية . قصدها الاول الهدم ، هدم التقليـــد العقائدي الذي يسود الوجود العربي ، وهدم المفاهيم الروحية الفكرية العقائدية التي تعبر عن الحركة العربية الثورية .

مهمة المفكر الفلسفي الاجتماعي ، في مرحلة انتقالية كالمرحلة التي نمر بها ، تقوم على النقض والتدمير وليس على التبرير . ان الخلق والتـــدمير ينبعان من المصدر نفسه ، ويسيران جنباً الى جنب .

تستطيع الحركة العربية القومية ان تتميز في هذا الشأن باتجاه من ثلاثة : انها تستطيع اولاً ان تكشف عن سنن المراحل الانتقالية فتتبعهـــا ، وبذلك توفر نشاطها ، وتُريح ذاتها من آلام الخيبة والفشل ، وتختصر طريقهـــا الى المصير الجديد . وتستطيع أيضاً ان تقاوم تلك السنن أو على الأقل الاتجاهات الاساسية التي تسود هاتـــه المراحل ، وهذا يعني أنهـــا تتمزق وتتبعثر في قواها ، وتعجز عن تحرير الوجود العربي من اسباب الضعف والتفسخ التي تحيط

به . كما تستطيع ان تحاول تجميد الاوضاع العربية ، ومقاومة امتداد القوى التي تهدمها ، يعني أنها تؤخر ميعاد التهديم فقط فتجعله اشد واعمق .

تجد الحركة العربية نفسها الآن والى حد كبير ، فريسة الاتجاهين الثاني والثالث ، حيث نجد إما عجزاً أو قصوراً عن ادراك تلك السنن على صعيدها الايديولوجي المحض ، واما محاولات مقصودة في تجميدها او توجيهها خارج كل اتجاه يؤدي الى تجاوبها مع هذه السنن .

اننا نجد في كتابات عدد قليل من المفكرين القوميين الثوريين عناصر عديدة تعبر عن هذه الانقلابية المتكاملة ، ولكنها عناصر مبعثرة . ولكي تكون فعالة يجب ان ترتفع اولاً الى صعيد الوعي الانقلابي المحض ، وان تتجمع ثانياً فتنمو وتتبلور في تركيب ايديولوجي انقلابي عـــام . تعني الحركة العربية الثورية ، بحكم من طبيعة المرحلة التي تمر بها ، بناء مجتمع جديد . غير أنه يستحيل بناء ذلك المجتمع دون فرض فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية جديدة ، ومطلق حركة لا تتبلور في هذا الشكل هي حركة عاجزة عن بناء المجتمع في تكامله الانقلابي الصحيح . ان جميع النكسات التي اصابت الحركة العربية ، وجميع اشارات الضعف والتفكك كلها نتائج فقدان فلسفة حياة جديدة ، أو بكلمة أخرى ، ايديولوجية انقلابية .

*

يقول الكثيرون ، وخصوصاً دعاة الاتجاهات الفلسفية التجريبية في اميركا وانكلترا ، إننا نستطيع التحقق مما نشاهده فقط ، وان المفاهيم العقائديـــة او التراكيب الايديولوجية ، باعتبارها مدركات مجردة او افتراضية وتصورات ذهنية تخرج عن نطاق التجربة او التحليل العلمي ، لا يمكن التعبير عنها بسنن عامة أو شكل علمي . ولكن المذاهب العقائدية هي وقائع تملأ السمع والبصر ، وهي تخضع للملاحظة والتمحيص والتحليل . فـأين اذن هي الوقائـــع التي تزيد واقعية على المادية الديالكتيكية او مبدأ الصراع الطبقي ، على الدولة

المطلقة او مفهوم الفوهرر ، على مفهوم حقوق الانسان او المفهوم المسيحي ، على مظاهر الوثنية أو الطوطمية ؟ أي واقع هو اكثر واقعية واكثر حسية من تجارب الافراد الذين عانوا ولا يزالون يعانون تلك المذاهب ؟

ان فيورباخ نفسه أكد بأن أطوار تاريخ الانسانية تتميز عن بعضها بعضاً بتحولات دينية فقط . وانجلز ذاته لم يتردد عن الاعتراف بأن هـذا المنطق صحيح ولكنه ينطبق على الاديان العالمية الثلاثة : البوذية والمسيحية والاسلام، لأن الأديان القبلية والقومية نشأت عفوياً ولم تتخذ طابعاً تبشيرياً ، كما انها خسرت كل قوة على المقاومة عندما زال استقلال القبيلة .

تؤثر هذه التراكيب الايديولوجية في نفسية المجتمعات ، وتحدد نظرتها الى العالم ؛ فان كان الله الواحد او آلهة الوثنية غير موجودة ، وليس من دليل على ذلك فما لا شك فيه أن الايمان بهذا الوجود أثر في تحويل الثقافة ، وتحديد سلوك الافراد والمجتمعات ، كما لو كان الامر واقعاً تجريبياً ؛ واذا كانت الاديان أو حرية الارادة أو الحقوق الطبيعية من تصورات الخيال ، وليس لها وجود موضوعي ، فما لا شك فيه أن الايمان بها كان له اثر لا يقل عن الاثر الذي تتخذه لو كانت حقاً موضوعية تجريبية . فالعصور والمجتمعات التي عايشتها ، عبرت عن ذلك بكل قواهـا النفسية . قـد تكون الفرويدية مثلاً غـير موضوعية وغـير تجريبية ، ولكنها قُبلت بهـذا الشكل ، القبول هـذا جعلها تؤثر في القرن العشرين ، كما لو كانت موضوعيتها ثابتة بشكل مطلق . كذلك ايضاً الماركسية ، قد تكون لا تتميز بقدر يذكر من العلمية التي زعمتها لنفسها ، ولكن الدور الذي تقوم فيه ببنـاء نفسية مجتمعات وحركات عديدة وفي تحديد العقل الحديث أمر ينمّ عن تجربة حية تتجاوز كل حجة علمية تجريبية .

ان العالم الذي نعيش فيه عالم مُترجم ، عالم نُترجم أحداثه باستمرار ، فنتأثر بهذه الترجمات ونحيا بها ، لهذا ، كانت الافكار ، في بعض الحالات ، أقوى من الغرائز الطبيعية ذاتها ، ومن الحيـاة نفسها ؛ فكثيرون من الناس

يفضلون الموت جوعاً بالرغم من وجود الطعام ، لأنهم يؤمنون بأن الطعام الموجود ممنوع عليهم دينياً . أشار هوك في التعبير عن هذه الناحية ، بأن السحر والسحرة امر غير موجود وخرافة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن مشكلة السحر والسحرة أثرت تأثيراً كبيراً في تاريخ اوروبا وقضت على حياة الملايين .

قال دانيال وبستر عن الثوار الاميركيين انهم ذهبوا الى الحرب بسبب مقدمة ، وحاربوا سبع سنوات في سبيل بيان .

ان المبدأ القائل بأن الأرض جسم مسطح كان مبدأ غير علمي ولكنه ساد وقائع السفر في البحر لقرون عديدة . لقد كان يمنع ، في كلمة مامفورد ، بحارة القرون الوسطى من التوغل بعيداً عن الشواطىء بشكل أشد من تهديد المدفع .

قد تكون مبادىء لوثر هلوسة من ناحية علمية تجريبية ، ولكن تأكيده على الضمير الفردي مهّد الطريق أمام مبادىء المساواة والحرية والتمثيل الشعبي وحق تقرير المصير ، التي اصبحت فيما بعد قاعدة مجموعة من الثورات اضطرمت ليس باسم كرامة البعض ، بل باسم كرامة الجميع .

كانت هذه المواقف العقائدية دائمة الأثر في التاريخ وتشكل لحمته . لهذا رأى جوته أن أهم قضية في تاريخ الانسان ووضعه هي قضية الخصام بين الايمان والالحاد ، وأن الادوار التي يسودها الايمان هي احسن ادوار الانسان . لا شك ان جوته يلقى أذناً صاغية فيما يتعلق بالشطر الأول ، اما فيما يتعلق بالشطر الثاني فمن الممكن ، وكثيرون قالوا بذلك ، تقديم حجة أقوى تقول ان الادوار التي ضاع فيها الايمان هي اجمل ادوار الانسان . ان تولستوي جعل من الايمان احدى القوى الاساسية التي يعيش بها الانسان ، كما رأى أن فقدانه يعني في الواقع انهيار الفرد والمجتمع . ان عدد الفلاسفة والمفكرين ، الذين كشفوا عن دور الايمان بقطع النظر عن موضوعيته او صحته ، كثيرون .

إن المأساة الانسانية الأولى التي عاناها بعضهم كنيتشه وكافكا كانت تختصر بـ : ليس هناك من إله ولكن يجب أن يكون هناك إله .

فان كان هناك مفكررن كثيرون كفابر ، او دركهايم ، او باريتو ، او يونج ، او فروم ، او هكسلي ، او راسل ، او لوبون ، او ماكدوجل اظهروا اهتماماً بدراسة الدين ، فليس لأنهم يؤمنون بأي دين من الأديان ، كما ان التأكيد على قصور التفاسير الطبيعية المحضة لم يكن يعني عند هؤلاء ولاءً لدين معين او منطق ديني في الحياة . ان انشغالهم بالموضوع لم يكن تعبيراً عن ايمانهم ، بل تعبيراً عن اهتمامهم بظاهرة اجتماعية ذات اهمية كبيرة .

لهذا ، يجب عند دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية في التاريخ أن ننظر اليها في جميع مظاهرها من المسيحية حتى النازية . فكما اننا ، في دراسة طبيعة الدين ، يجب ان نشمل منظمي الحروب والمذابح وشتى الوان التعذيب، كما نشمل أوجستين وسان فرنسيس ، تلك هي الحال أيضاً في دراسة الايديولوجية ، بجميع ما تتركز عليه أبعادها من واقعية ؛ إنها دراسة لاتنطوي على ايــة محاولة في تقييم العقائد والمذاهب والايديولوجيات التي تكمن وراء الانقلابات ، وقيمتها الاخلاقية او الفلسفية او المفاضلة بينها من هذه الناحية ، إنني أحاول فقط أن احدد الشكل العام للايديولوجية الانقلابية دون مفاضلة بين المضامين التي تتخذها عبر التاريخ .

على المفكر الاجتماعي أن يدرس التجارب الايديولوجية الانقلابية في واقعيتها المجردة الصارخة، بتجرد وموضوعية العالم الطبيعي ، ودون اي تقييم. ولكن كثيرين هم الذين كانوا يحاولون دائماً ان يحددوا الانقلابات والتجارب الايديولوجية الانقلابية تحديداً تقييمياً يتجانس مع بعض القيم التي يؤمنون ويبشرون بها ؛ فهناك مثلاً من يرى أن الثورة الشيوعية في روسيا ليست ثورة، لأن الثورة والعنف لا يلتقيان . وهناك من يرى أن صفة الثورة تقتصر على تلك الأدوار التي يزيد ويتسع فيها نطاق الحرية. ولكن تاريخ الانقلابات والثورات

هو تكذيب صارخ لتحديدات كهذه ؛ كانت الثورات دائماً تعتمد العنف ، وكانت دائماً تحد من الحرية . اما القول بأن هذه النواحي السلبية في الثورات جانبية لا تتصل بحقيقتها أو أنها مظاهر رجعية ، وهو موقف ينتحيه بعض المفكرين عادة في محاولتهم تحرير الثورات والانقلابات من بعض المتناقضات التي تقع فيها ، فهو قول مردود . فان كانت جميعها تعاني هذه المظاهر أصبح من العبث العلمي وصفها بأنها مظاهر عرضية . ان ارنت مثلاً ترى ، على العكس من ذلك ، ان الحرية وجدت لنفسها مكاناً احسن في البلدان التي لم تقم فيها ثورات ، مهما كانت السلطة القائمة فيها قاسية ، وأن هناك حريات مدنية في البلدان التي فشلت فيها الثورات اكثر من تلك التي نجحت فيها .

ان منهجية العلم هي دراسة الوقائع بشكل موضوعي مجرد ، ودراسة التجارب الايديولوجية ، كالدراسة هذه ، تكون علمية إن هي حققت هذا الشرط ، وهذا ما نحاول عمله ؛ وعلى كل دراسة تعتمد على المنهجية العلمية في تحليل الايديولوجيات الانقلابية ان تكون تجريبية الى ابعد حدود الكلمة ، أي أن عليها ان تقوم بتحقيق استنتاجاتها عن طريق تحرّي الوقائع وليس عن طريق التفكير المجرد عن طريق الاستقراء وليس عن طريق الاستنباط. صحيح ان متابعة المنهجية العلمية في موضوع كهذا لا تستطيع أن تقوم بالتجارب بغية تمحيص نظرياتها ، اي بملاحظة التحولات الجارية في المظاهر التي تدرسها ، عن طريق احداث قصدي لتغييرات في الاوضاع التي تنشأ فيها. ولكن التجارب، في هذا المعنى ، ليست الاساس الوحيد للمعرفة التجريبية ، فهناك ايضاً الملاحظة ، وهو الاسلوب الذى تستخدمه عندما لا تستطيع ان تحول الاوضاع التي تنشأ فيها المظاهر. فبالرغم من أننا لا نستطيع ان نجري التجارب في دراسة فلسفية للإيديولوجيات الانقلابية لا يمكننا ان نتحرر من واجب دعم استنتاجاتنا وتبريرها باعتماد التجارب التاريخية ، واعتمادها في جميع ما تقدمه من امثلة .

ليست مظاهر العنف والتعصب والاستبدادية مثلاً من احتكار النازية كما توحي بذلك عدة دراسات حديثة ، كدراسة «الشخصية الاستبدادية» لأدورنو

التي تقف على الشخصية النازيــة فقط ، وكدراسة بريلتون في الثورات وهي تسقط من حسابها النازية وتقتصر على الثورات الفرنسية والشيوعية والانكليزية والاميركية . انهـا دراسات تتركز في معظمها على ما يُسمى بثورات اليسار وثورات اليمين ، وهي في الواقع تسميات مبهمة تتغير في معناها من مرحلة الى أخرى تبعاً للموقف العقائدي التقييمي الذي يتخذه الباحث تجاهها . ان اول فروض المنهجية العلمية تلزمنا بدرس الظاهرة التي نعالجها بالتجرد ذاته في جميع اشكالها . نستطيع من ناحية اجتماعية أن نُدرك مثلاً كيف ان الدراسات التي قامت في الغرب اثناء العقدين الرابع والخامس من هذا القرن ، انتقدت مـا أسمتـه « بالاستبداد اليميني » ، وكيف انها تتركز الآن على مـا تسميه « بالاستبداد اليساري » . ولكن هناك في التاريخ اشكالاً أخرى من هـذا الاستبداد ، وكل دراسة فلسفية اجتماعية رزينه يجب ان تقارن بينها كلهـا او بين أهمها . وما نحتاج اليه لا يقتصر على شكل واحد من اشكال الظاهرة التي ندرسها . ففي موضوع الثورات مثلاً ، على أية دراسة عميقة لظاهرة الثورات ان تشملها في جميع اشكالها ؛ وينطبق الشيء ذاتـه على دراسة التجارب الايديولوجية الانقلابية التي يجب ان تمتد اليها كلها او الى اهمها أي يجب ان تكون فلسفية اجتماعية .

تتبع هـذه الدراسة طريقاً فلسفياً لا تاريخياً ، فتصف وتحلل الخصائص والميزات العامة التي تشارك فيها جميع مـا يمكن ان نسميه بالايديولوجيات الانقلابية . ان الايديولوجية ، في هـذا المعنى ، هي اية فلسفة حياة تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً عاماً شاملاً يكشف عن منطق التاريخ وحركته. والانقلابية في الايديولوجية هي اية ايديولوجية تفسر هذه العلاقة من جديد ، فتنقض فلسفة حياة الوجود القائم ومـا يأتي معها من نظم وقيم . ان عبارة جديد هنا ، لا تعني ان عناصرها يجب ان تكون جديدة ـ ان من الصعب جداً ان نجد في هذا المعنى ايديولوجية جديدة واحدة في التاريخ ـ بل ان تهدم، باسم مفهوم جديد في الانسان والحياة لم يتعوده الناس بعـد ، الايديولوجية

التقليدية القائمة ، وتحاول تحرير العقول والنفوس منها باسم المفهوم الجديد الذي يُريد ان يحل محلها في تحديد وبلورة جميع مظاهر الحياة على صورته . اما الدرجة الانقلابية التي تتحقق في الايديولوجية ، والانقلابية تختلف طبعاً من ايديولوجية الى اخرى ، فانها ترتبط بمقدار التكامل الذي يتحقق لها في التفسير الجديد الذي تعطيه عن الانسان في علاقته مع التاريخ ، وبمقدار الرفض الذي تواجه فيه الوجود التقليدي .

مفهوم الايديولوجية الانقلابية الذي نبديه مبني اذن على قاعدة علمية ، لأنه نتيجة مقارنة عامة لتجارب انقلابية تاريخية ، يمكن الرجوع اليها والتحقق منها . ان العالم المادي نفسه الذي نتصل به عن طريق أحاسيسنا وفي معاناة مباشرة ، وليس عن طريق القوانين العلمية ، هو عالم بعيد أيضاً عن السنن الموضوعية التي يكشف عنها المختبر . ان الشجرة التي نتأمل في جلالها او جمالها قد تكون مركبة من مجموعة لا نهاية لها من الذرات ، ولكنها لا تتكشف لنا عن ذاتها ، كما لا ندرك أنها كذلك . ان هذه الشجرة العلمية بعيدة كل البعد عن وقائع حياتنا اليومية او وضعنا الانساني ، ولا يمكن النظر اليها بشكل يتميز بأية قيمة انسانية . هذا ينطبق على كثير من الحقائق العلمية الموضوعية التي لا نتأخر عن اعطائها ولاءنا الفكري ، ولكنها تعجز عن الانسجام مع الحياة كما نحياها . ليس لون الوردة تموجات في الاثير ، وهو يمثل في تجربتنا الانسانية حقيقة تختلف تماماً عن الحقيقة التي يمثلها في المختبر. فكما ان احساسنا يفرض علينا اعطاء لون الوردة او الشجرة حقيقة هي غير حقيقتها الموضوعية ، كذلك ايضاً الايمان بالايديولوجيات الانقلابية في شتى الوانها كان دائماً اهم بالنسبة الى سلوك الانسان وتحولات الوضع الانساني من أي مبدأ علمي ينفي موضوعيتها أو صحتها العلمية والتجريبية .

يصف كراتش الحياة ، من هذه الناحية الانسانية المحضة، بأنها فنّ يتبعه الانسان تبعاً لموجبات ذاته ، وليست علماً يتقيد بنتائجه . فالطبيعة لا تنطوي على مقاصد تتوافق مع اهواء الانسان ، او اهداف تنفتح لمنازعه وميوله

فتجعل من الممكن له ان يجد في اهدافها تحقيقاً لما يصبو اليه .

تخسر الحياة رونقها ويفقد الوضع الانساني معناه إن نحن رأينا فيها فقط وقائع واحداثاً ومظاهر تتجمع وتتتابع دون قصد ، ولكنها يسترجعان الرونق والمعنى عندما يرتبطان بحقيقة تسودهما . فدون حقيقة من هذا النوع تتكمش انسانية الفرد لأن الحياة ، على صعيد انساني ، تعني الوجود امام معنى ، ومعنى مطلق . دراستي هذه اوحى بها تفكك الوجود العربي ، والفراغ الايديولوجي الذي يلازم الحركة العربية ، والاعتقاد بأن اقرب الطرق الى معالجة التشويه الذي يحيط بها وما يتبعه من تعثر لهو مقارنة الادوار الانتقالية الانقلابية في التاريخ ، والكشف عما يسود هذه الادوار من اتجاهات او سنن . ان ذلك يعني الكشف عما يرقب الحركة العربية الثورية من مصير ، او بالاحرى ، الطريق الذي يرقبها لأنها حركة تمر في دور انتقالي يماثل تلك الادوار الانتقالية . فان كانت تلك الادوار عبّرت عن ذاتها بايديولوجية انقلابية معينة ، وجب اذن ان نرقب قيام أيديولوجية انقلابية مماثلة

انها دراسة لا تتبع طريق اللاهوت فتتأمل في طرق القدرة الالهية وفي الكشف عن علاقتها بالعالم ؛ وهي لا تتبع التقليد الميتافيزيقي فتحاول الكشف عن طبيعة الكون او العالم ، وهي لا تحاول أن تُرجع التاريخ الى بعض اطواره البدائية الاولى كالعقلانية ، او تفسير حركته بأسلوب هيجلي او ماركسي يجعل منه تعبيراً عن مبدأ واحد يسوده ، وهي تتبع طريقة كونت او سبنسر او مورجن ، فترى في الاجتماع حركة تنتقل عبر اطوار معيّنة كي تنتهي في طور نهائي يعطي التاريخ معناه ، ولكنها تحاول ان تقارن الايديولوجيات الانقلابية المختلفة في التاريخ كي تكشف عن الخصائص المشتركة بينها ، والعناصر التي يتشكل منها التركيب العام الذي يسودها .

إن من يدرس هذا الكتاب يرى إذن ان هناك مفهوماً فلسفياً اساسياً

واحداً يسود جميع اجزائه ويربطها في وحدة منسجمة . انه ينطلق من مفهوم ثوري ايديولوجي واضح كي يصل عن طريق الاستقراء العلمي وبتسلسل منطقي ، الى الكشف عن واقع الانقلابات والثورات المعقد .

ليس يهمنا الآن تحديد الايديولوجية الانقلابية ، ولا ان يكون هذا المفهوم الاساسي حقيقياً في شكل مطلق ، بل ان يكون ملائماً ، أي قادراً على اعطائنا تفسيراً منسجماً عن الواقع الذي ندرسه . هذا هو اسلوب جميع العلوم التي تحتاج الى مدركات أساسية . فالتعميم اساس العلم وكل منهجية علمية . وعندما نحاول تفسير واقع ما نلاحظه ذلك يعني دمجه في سنة عامة . فإن نحن لم نطرح من حسابنا المميزات الفردية والاوضاع الخاصة التي تعايش ذلك الواقع ، يصبح أي تعميم أو مبدأ او سنّة عامة مستحيلاً . حاول الانسان طيلة عشرات من العصور ان يأمر الطبيعة ويتحكم بها عن طريق قواعد يحملها اليها من الخارج . انها الطريق الروحي الذي يعتمد على دين وصلاة وسحر . ولكن الانسان ما لبث بعد تجارب لا تقع تحت حصر أن لاحظ بأن الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها ان يتحكم بالطبيعة هي ان يطيعها . ان سوفي عبّر عن ذلك عندما رأى ان اكتشافات العصر الحديث المتعددة تعود كلها الى شيء واحد هو « الكشف عن ارادة الاشياء » . وهكذا نحن ايضاً ، ان اردنا أن نحقق ما يمكن ان نسميه بالانقلاب العربي ، وجب علينا ان ندرس علمياً حقيقة الانقلاب في التاريخ ، والعناصر التي تتألف منها ، والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه ونعمل بوحيه .

ان الفائدة المرجوة من التاريخ هي مساعدتنا في تحديد مصيرنا ، وفي تجنب الاخطاء التي رافقت الادوار المماثلة للدور الذي نمرّ به ، وفي الكشف عن الاتجاهات التي تسوده . لهذا ارجو ان تفيد الحركة العربية القومية الثورية من تجارب التاريخ فلا ينطبق عليها قول هيجل : «لم تتعلم الشعوب شيئاً من التاريخ» .

الطريق الوحيد لاشادة التنظيم الفكري الايديولوجي في الحركة العربية

الثورية ، وازالة المفاهيم السطحية والمنهجية التي ترافق المعنى الانقلابي فيها ، هو دراسته في مظاهره التاريخية المختلفة .

والمقارنة او امكانت المقارنة اول شرط في اية دراسة علمية . ان للحركة العربية القومية قدراً خاصاً بها وهو المستقبل الذي تنشئه لذاتها . ولكن يستحيل عليها تحضير هذا المستقبل دون معرفة الماضي . فمعرفة هذا الماضي هي التي تكشف لها اتجاهات الانقلابية العميقة وتنير طريقها في اتخاذ المواقف التي يجب عليها اتخاذها في بناء مستقبلها . تكون دراسة الوقائع الاجتماعية ذات فائدة عندما يمكن ترتيبها بمجموعات محددة ، بشكل يسمح بالكشف عن اتجاهات المجتمع والتاريخ . ان العلم هو تحويل التعدد الى الوحدة ، وهو يحاول ان يفسر مظاهر الطبيعة او الاجتماع ، التي لا تقع تحت حصر ، بتجاهل ذاتية الاحداث والاشياء والتركز على العناصر المشتركة بينها ، ومن ثم استنتاج بعض السنن التي تسودها وتعطيها معنى . هذا الميل الى فرض النظام على الفوضى ، والوحدة على التعدد ، والانسجام بدلاً من التناقض ، قد لا يكون نوعاً من الغريزة الفكرية ، او قوة عفوية دافعة في العقل ، كما حاول هكلي مثلا تحديده ، انه ، وهذا لا شك فيه ، خاصة اساسية في الفكر او العقل تأتيه من معاناة الوضع الانساني .

الدراسة هذه في منهجيتها ، لا تتعارض مع المنهجية العلمية التجريبية وان كانت تدلي ببعض الاستنتاجات التي تتجاوز الترتيب او التجميع المحض للتجارب . انها تعتمد تحليلا تجريبياً للموضوع ، اي انها تقتصر على ملاحظة المظاهر والوقائع وترفض تطبيق اية اعتبارات ماورائية . هذا التحليل هو تحليل مظهري ، اي انه يهتم بالاحداث والتجارب والوقائع ، وحقيقته تقوم في واقع وليس في أحد الاحداث المجردة . فعندما نتكلم عن وقائع الايديولوجية الانقلابية ، يهتم هذا النوع من البحث بوجود الوقائع وليس بصحتها ، بواقعها وليس بعنصر الحقيقة فيها .

*

القضية الأولى في التعريف ليست الكلمة التي نستخدمها بل المظاهر النفسية والاجتماعية والثقافية التي يعود اليها . فليس هناك ، في الواقع ، أي اعتراض في استخدام أية عبارة أو كلمة لتبيان أحد المعاني التي نريدها ، شرط أن نعيّن المعنى بوضوح . ان الكثير من المشاحنات والخصومات الفكرية الفلسفية ترجع الى الخلط بين التحديد والمظاهر التي يحاول التعبير عنها ؛ لقد كان بإمكان الفكر الإنساني أن يوفر الكثير من الجهد والنشاط والوقت لو احتفظ دائماً بهذه العلاقة وانطلق منها .

اننا ، عندما نقرأ في أحد الكتب الفلسفية مثلاً ، كلمات كالعقل ، العقلانية ، الدين ، القانون الطبيعي ، الطبيعة الانسانية ، الحرية ، الذات الخ... لا نرقب أن نجد معناها في صورة نحملها في ذهننا ، أو في حادثة ندركها ادراكاً مباشراً . لهذا كان أول ما يجب صنعه أن نسأل عما تعنيه هذه أو تلك من الكلمات ، تبعاً لفرضيات وفلسفة الدارس المستقصي . فعندما يُقال ان الماركسية أقل مثالية وتنكراً للدين من الغرب فاننا نستعمل ، في الواقع ، كلمات لا قيمة لها ، لأن قولنا يفترض ان الكلمات تنطوي على المضمون الفلسفي ذاته شرقاً وغرباً ؛ فإن نحن أتبعنا التحديد الغربي للدين ، أو المفهوم العام الذي يحمله عنه لوجدنا أن اديانا شرقية كالبوذية والكونفشية تنحو شطر الالحاد . يجب الانتباه الى ان الكلمة ذاتها في مذاهب فلسفية او دينية مختلفة تعني اشياء مختلفة ومتناقضة ، وهذا يفرض علينا أن نكون على بينة من المعنى الذي نعطيه للكلمات عند استخدامها أو عند الرجوع اليها . كانت الكلمات عاجزة دوماً عن نقل ما يُراد منها ، وقاصرة في تصوير ما يُنقل بواسطتها . فمن افلاطون الى يومنا هذا ، كان المفكرون يعانون من هذا النقص ويثورون ضده . أسمى جون پولهان هذه الظاهرة « الارهاب في الادب » أي عدم الثقة بقدرة اللغة على التعبير عما يُطلب منها .

ان الابهام الذي يُحيط بمعنى الثورة يسمح باعطائها مفاهيم عديدة ؛

يرجع ذلك الى تعدد الاشكال الثورية ، والى طبيعة المظاهر الاجتماعية التي يسودها تعقيد كبير . فهناك من يقصر معنى الثورة على استبدال طبقة حاكمة بطبقة اخرى. وهناك من يرى الثورة باستبدال نظام سياسي شرعي قائم باسلوب غير قانوني يستند على العنف . لهذا، يجب اولاً وقبل كل شيء، تحديد المعنى او التحولات الاجتماعية النفسية التي ندلّ عليها ، او نريد تعيينها بالتعريف الذي نستخدمه. كما ان هناك ايضاً من يذهب في تحديد معنى الكلمة بعيداً فيرى ان هناك ثورة عند قيام فئة ما بالاستيلاء على السلطة واستخدام العنف . لا شك ان هذا تحديد خاطيء عاجز ؛ فالعنف السياسي لا يعني قيام انقلاب ، بينما قيام انقلاب ما يعني العنف السياسي . ان جميع الانقلابات الكبرى اعتمدت على العنف الذي كان دائماً يرافقها . اما ان العنف السياسي لا يعني الانقلاب فذلك ظاهر جلياً في الثورات العديدة التي تعرضت لها اميركا اللاتينية ، والتي كانت تقتصر على تغيير رجالات الحكم فقط ، فلا تمتد منهم الى النظام الاجتماعي او السياسي او العقائدي .

تفيد الثورة في المعنى الماركسي تغيير علاقات الملكية والانتاج ، ولكن معظم المفاهيم العامة الجارية في الثورة تمتد الى ثورات سياسية لا تنطوي على تغييرات في علاقات الملكية . ان هوك يلاحظ بان الماركسيين انفسهم يصفون كومون باريس بالثورة الاجتماعية ، على الرغم من كونهـا لم تحاول خلق الاشتراكية . ان برينتون يحاول ان يتجاوز هذا النقاش حول تعريف الثورة فيقول بما ان الحركات التي يتركز عليها كتابه تسمى عادة بالثورات ، فانه يسميها هو ايضاً بالثورات .

إن أي حكم نجريه على اي انقلاب من الانقلابات يفترض حكماً على الانقلابات جميعها ، أي يجب ان يكون حكماً نستمده من مفهوم عام في الثورات والانقلابات كظاهرة اجتماعية تاريخية عامة وكتحول جذري في اقدار الشعوب . اما الأحكام الاخلاقية حولها فهي في عبارة بارديابيف أحكام عابثة دون فائدة كأية أحكام أخرى من هذا النوع نثيرها حول الحرب

والزلزال او الفيضان . فعندما اقول ان المسيحية او الاسلام او الكونفشية أو ثورة عام ١٧٨٩ ، او عام ١٩١٧ ، او النازية ، عند ظهورها وفي ابتدائها الديناميكي ، بانها انقلابات كبيرة فانني أعني أن الحركات تلك كانت تحولات كبيرة في التاريخ احدثت فيه تغييرات في المشاعر والافكار ، والتقاليد والقيم ، والنظم الاجتماعية والسياسية ، والاحاسيس الفنية السائدة. انها انقلابات لانها اعطت المجتمع ذاتية روحية ونفسية جديدة ، والعقل اتجاهاً جديداً في الاخلاق والسياسة والفن والاجتماع والادب والعلم . ان الحكم عليها او قياسها يجب ان يتم على ضوء هذه التحولات ودرجتها ، وليس على اساس اخلاقي . كما ان اية محاولة تقرن تحديد الثورات والانقلابات بمعان أدبية هي محاولة غير علمية . فالمعاني قد تكون أداة فعالة في القضايا السياسية أو اشكال الصراع فيها ، ولكنها تكون عثرة عندما نستخدمها في تحديد اتجاهات تاريخية اجتماعية وفي تحديد وقائعها . إن كلمة انقلاب تعني في هذه الدراسة كل حركة ثورية تعطي ، أو بالاحرى تحاول ان تعطي المجتمع تركيباً نفسياً وروحياً جديداً ، يقتلع جذور التركيب التقليدي البائد ويحول جميع مظاهر الاجتماع بما يتناسب مع التركب الجديد . أما استخدام كلمة انقلاب بدلاً من ثورة فيرجع الى كون كلمة انقلاب تنطوي على عمق وجذرية ايجابية في التغيير والتحويل لا تنطوي عليها كلمة ثورة . ان ما يصنع الانقلاب ليس العنف او حتى تغيير النظم السياسية الاجتماعية في ذاته ، بل التحول الجذري في النفسية العامة ، وفي موقف الحركة او المجتمع العقائدي من الحياة . ان النقطة الاساسية في هذا التعريف هي تحديد الانقلاب كتحول عقائدي روحي ونفساني يخلق شخصية الفرد او المجتمع من جديد . لهذا ، وكي تصح التسمية التي اعنيها في الانقلاب ، يجب ان يجري تغيراً عميقاً في وجود الانسان ، وفي موقفه من التاريخ ، وفي نظرته الى الفرد والحياة . ان جميع الانقلابيين الكبار اعتبروا مشكلة الانقلاب مشكلة تحول أخلاقي وروحي وعقائدي ولهذا فان الحل كان يرتبط بنشوء فلسفة حياة او ايديولوجية جديدة

اذ دونها يستحيل نشوء التحول المقصود . ان هؤلاء الانقلابيين كانوا يتخذون في نظر الاتباع صفة الانبياء والرسل بسبب ما كانوا يحدثونه من وحي وايمان . ان الانقلاب الحقيقي في هذا المعنى يستحيل حدوثه على أسس اقتصادية او سياسية لان انقلاباً ، من هذا النوع ، ينبع من مصدر مثالي اجتماعي يعجز عن بلورته ميل الى اجراء تغييرات سياسية أو اقتصادية فقط . ان الانقلابي يجب ان يؤمن ، في الواقع ، بعالم جديد كي يتمكن من تحقيق انقلابه وتجديد دنياه. والجماعات التي تسرع الى انجاز تحولات انقلابية عنيفة كبيرة تشعر عادة انها تملك قوة لا تقاوم ، تعتمد عليها دوماً . والاجيال التي تصنعها تؤمن ايماناً يتجاوز حدود المعقول بقدرتها وفعالية هذه القدرة على بناء التاريخ من جديد . لا يعتز الانسان بذاته ابداً في جميع ادواره التاريخية ، اعتزازه بها في المراحل الانقلابية. وقف توكفيل مدهوشاً امام هذه الظاهرة في الانقلاب الفرنسي ، لانه لم يجد في ماضي الانسانية كله ما يشابه ذلك الدور اعتزازاً بالنفس ، والظاهرة نفسها تطالعنا في الانقلاب النازي وفي الانقلاب الشيوعي وفي كل انقلاب تاريخي . فالشيوعيون ، وقد صمموا تصميماً مطلقاً على بناء عالم جديد اعتمدوا من أجل ذلك على ايمان مطلق بالايديولوجية الماركسية .. والايديولوجية النازية التي لم تتكامل وتتناسق كالايديولوجية الماركسية استطاعت ان تولد نفس الايمان في مذهبها .

ان الخاصة الاساسية في الانقلابات الحديثة او فيما يسمى بالنظم الكلية ليست اقتصادية او سياسية أنتروبولوجية اي ان القوة الدافعة لها ، او القصد الاساسي منها ، ليس التوجيه الكلي للاقتصاد والاجتماع والتعبير عن ظاهرة تخص الشعب الروسي ، والالماني ، والفرنسي ، او سيادة اوتوقراطية تقوم بها اقلية معينة ضد الاكثرية . تلك الخاصة هي نشوء ايديولوجية جديدة تحاول ان تخلق انساناً جديداً . التغيير الاساسي في نظام الدولة والحكم ، أو في نظام الملكية والتركيب الطبقي ، لا يكفي وحده لاعطاء تعريف عام للانقلاب الكبير ، لان تعريفاً كهذا ، وخصوصاً بعد الانقلاب

الفرنسي ، وبعد قيام الانقلاب الشيوعي والانقلاب النازي ، هو تعريف قاصر عن ضبط حدود الانقلاب . انه تعريف ينكمش ويعجز عن الامتــــداد الى جميع المظاهر الانقلابية وضمها في وحدة عامة .

ان المفهوم الذي يرى في مبــــدأ اخضاع الفرد للدولة الخاصة الاساسية في الحركات الكلية يعود الى تأكيد المفهوم على دور الدولة . والوقوف عند الدولة وعدم تجاوزها في هذا التحديد يعني أن الدولة في ذاتها هي القصد الاعلى الذي يتركز عليه النظام الكلي ؛ وبمــــا ان الدولة نظام يتركز على السلطة السياسية وتوزيعها ، ادّى الامر الى اعتبار الهدف الاساسي في النظم الكلية الحديثــــة هدفاً سياسياً يدور حــول الدولة ، ولكن هناك في التاريخ مستبدين عديدين لم تنطبق الصفة الكلية او الانقلابية عليهم ؛ فالدكتاتوريات الـــتي أقامت النظم الكلية قليلة جداً . اما تفسير هذا التباين فيجد جواباً له عندما تتجاوز النظم حدود السلطة السياسية ، وتتساءل عن المقاصد والاهداف التي تسعى اليها ، لأن كل نوع من النظم التي تعبر عن تلك السلطة ينطلق من اهداف معينة تتجاوزها . لهذا كان من الضروري التساؤل عن القصد الذي تسعى اليه السلطة لان فيه تنشأ الخاصة الاساسية التي تميزها .

لذلك ، يجب ايضاح المعنى الذي نعطيه لكلمة ثورة او انقــلاب ، ايضاحاً يتجرد من الابهام والغموض . انها هنا تعني نشوء ايديولوجية جديدة أي فلسفة حياة ، تفسر علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً جديداً ، يجـــدد النظم والعلاقات الاجتماعية السياسية وعـــلى الاخص ولادة شخصية روحية نفسية جديدة نتيجة انبثاق الايديولوجية . فكلمة انقلاب هنا تعني تغييراً جذرياً في نظم الوجود التقليدي القائم ، ينقضه ويلغيه في جميع أبعـــاده من الناحية الروحية الى الناحية الاقتصادية . وبمــــا أن ذلك لا يتحقق دون فلسفة شاملة تقدم له، ودون موقف عقائدي عام يولد الطاقة الاندفاعية والنشاط الضروري، فان الانقلاب يصبح تغييراً جذرياً في موقف الانسان الايديولوجي من الحياة، يمتد الى النظم الاجتماعية والسياسية القائمة، ويحولها تبعاً لمنطقه الخاص. ينكشف

لنا هذا التحديد في دراسة الانقلابات الكبرى عبر التاريخ ، من دراسة الفكر الثوري ، ومن التدقيق في الآمـــال والأشواق التي داعبت خيال الانقلابيين . عبّر مازيني عن ذلك بقوله ان كل ثورة هي من صنع مبدأ يحظى بقبول عام ، كأساس ينطلق منه ايمان جديد .

ان النهضة مثلاً ليست انقلاباً في هذا المعنى ، لأنها ، وان كانت قد حملت نظرة جديدة الى الانسان ، فانها عجزت عن تنظيم نظرتها في حركة سياسية انقلابية ، أو في تركيب عام شامل لشتى نواحي الوضع الانساني . لقـد كانت تتوسّط التيارات الفكرية الحديثة التي ساهمت دائمـــاً في توليد الانقلابات ، ولكنها لم تكن بحدّ ذاتها انقلاباً بالمعنى الصحيح .

يطلق المؤرخون عادة صفة الثورة على حركات التمرد التي عمت اوروبا عام ١٨٤٨ ، ولكن هذه لم تجر تحولاً عاماً من النوع الآنف الذكر ، كما انها لم تكن تنطوي على « خيال » هذا التحول ، إذ انهـــا اقتصرت على تدمير جزئي عام للنظام الحقوقي القـــائم ، والقوانين التي توزع السلطة بين الحاكم والمحكوم . يستطيع المؤرخ ولا شك وصفها بالثورة او الانقـــلاب ، ولكن يجب ان يكون تحديده واضحاً بينـــاً صريحاً ؛ هكذا تحديد يختلف عمّا تعينّه هذه الدراسة ، والذي يعني تحولاً عاماً للعقل الانساني في شتى أبعاده. هناك مظاهر ثورية، او بالأحرى مجموعات متعددة من المظاهر الثورية، المهم في اي تعريف نعطيه لكلمة انقلاب هو المجموعة التي يعنيها بينها وليس الكلمة بحد ذاتها . ترجع هذه الكلمة في هذه الدراسة الى تلك المجموعة من المظاهر الثورية في التاريخ ، التي كانت اكثر شمولاً واكثر جذرية من غيرهـــا ، والتي لم تكن تقتصر على النظم السياسية والاقتصـــادية والاجتماعية ، بل تتخطاها فتحاول ان تلغي الوجود التقليدي الغـــاء تاماً في جميع ابعاده ، وجميع نظمه ، وبالاخص في نظمه العقائدية ، وتراكيبه الروحية ، ومواقفه النفسية ، بغية بنائه من جديد .

ان تحولات من هذا النوع الذي يعين أطوار التاريخ الكبرى ، لا تحدث

فجأة او نزولاً عند ارادة حركة تمرد . تكون جذورها عـادة عريقة ، وماضيها ماضياً غامضـاً سحيقاً يعجز الفكر عن تحديد أصوله بشكل دقيق . فهي نتيجة عمل تاريخي طويـل يهيىء ولادتها على مهل بتجميـع متواصل متكثـف للاحداث الـتي تعمل في تحضيرها . يأتي العمل الانقلابي في ذيل تلك التطورات العريقة ، التي تمهّد له السبيل ، فتفتح امامه البـاب على مصراعيه عندما تصبح متـكاملة ناضجـة . فعندما يكون التمرد الثوري من النوع الذي يقف عند النظام الحقوقي القائم ، محـاولاً تدميره يكون عنفه قصيراً يمتد الى بضعة اشهر او الى بضعة ايام او اسابيـع فقط . ولكن النوع الثوري الانقلابي الذي يتجاوز هذا النظام ويتعداه الى جميع مظاهر العقل والاجتماع ، فانه لا يكتفي بالعنف فقط ، او بالاحرى بالعنف السلبي ضد النظام الذي يحاول الغاءه ، فالقصد او الدور الاول فيه يكون للتثقيف الانقلابي ، لان الهدف الرئيسـي ليس الغاء نظام من هذا النوع ، بل تحقيق الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد . فهدم النظام الحقوقي القائم غير كاف لاجراء هكذا تحويـل ، ومن المؤسف حقاً ان نرى أن عـدداً كبيراً من المؤرخين والمفكرين ساعدوا في اشاعة هـذا المفهوم الخاطىء للثورة الكبيرة ، فهو يعيّن ، ولا شك ، تجربة انقلابية او بالاحرى ثورية ، ولكنها تجربة محدودة والتعريف العام يجب ان يمتد ليس الى جزء واحد من المظاهر الثورية ، بل الى جميع المظاهر التي يمكنها ان ترافق هذه التجارب ، أي يجب ان يمتد ، بكلمة اخرى ، الى اكثر المظاهر الثورية نموذجية ، او الى تلك التي تتمثل بأعلى أشكال تكاملها .

أدّى الابهام الذي يحيط بكلمة « الثورة » والذي يرجع الى حد كبير الى إهمال أو غموض في تعيين مجموعة المظاهر الثورية التي يرجع اليها التعريف ، الى اعطائها المفهوم الخاطيء ، مما حدا بنا الى الظن بـأن هدم النظام الحقوقي السياسي القائم ، يقود الى جميع التحولات الثورية التي يمكن احداثهـا في الواقع ، دون قيام ايديولوجية انقلابية تثقف المجتمع بشكل مستمر . ومـا

ساعد ايضاً على انتشار هذا المفهوم الخاطيء هو امكانية تحقيق ذلك بسرعة ، خلال بضعة أيام أو أسابيع ، إن كانت الظروف مناسبة ، ولكن مفهوم الثورة كتحويل عام للحياة الوجدانية الاخلاقية الفكرية والاجتماعية السياسية أمر صعب ، يفرض وقتاً « طويلاً » من التثقيف الانقلابي، وهذا أمر يستحيل دون الايديولوجية الانقلابية التي اعني . فالتمرد ضد النظام القائم وما يلازمه من عنف لا يعني ابداً قيام ثورة او انقلاب ، فالثورة في اسبانيا عن طريق فرانكو ، أو في البرتغال عن طريق لازار ، أو في هنغاريا عن طريق هورتي كانت حركات رجعية لانها لم تنقض التقليد العقائدي ، بل عمدت بمنفهما وتمردها الى حمايته ورعايته . يصدق الشيء ذاته على حركات أخرى كثيرة كالحركة التي تزعمها مثلاً دولفس في النمسا ، وحاولت انشاء دولة تقلد التنظيمات الفاشية ولكنها فشلت في ذلك ؛ ففي الدستور الذي اعلنته عام ١٩٣٤ ذكرت أن الدولة دولة مسيحية اتحادية المانية باسم الله الكلي القدرة الذي تستلهم منه جميع القوانين . لقد كانت تنبع ، في الواقع ، من تقاليد ملكية الهابسبورج الكاثوليكية ، فكانت رجعية وفشلت، والدكتاتوريات التي نشأت في شرق اوروبا ، بعد الحرب العالمية الاولى ، لم تكن انقلابية او ثورية لأنها لم تكن تعبر عن حركة ترمي الى اجراء تحويل جذري في النظام القائم ، بل على العكس أرادت تثبيت ذلك النظام بالقوة ، ضد القوى التاريخية الاجتماعية التي كانت تحاول احداث تغيير فيه . لهذا ، كان من الغريب حقاً أن يحاول البعض دمج هذه الدكتاتوريات مع الفاشية والنازية ، لأنها لم تجر اي تحول عقائدي عام اولاً ، ولم تكن ثانياً ذات قاعدة شعبية . فهي لم توفق ابداً في كسب فئات كبيرة من الشعب ، بل نشأت في الواقع كحركات مقاومة ضد الجماهير ، وبالاخص ضد الفلاحين الذين ، بنمو حركتهم ، ارهبوا الطبقات الحاكمة اكثر من أي من الحركات الاشتراكية نفسها . ولكن هذه الحركة ، حركة الفلاحين ، لم تكن هي الاخرى انقلابية ، وان كانت تنطوي على مضمون ثوري ، اذ كانت كما وجد ميتراني في دراسته القيمة « ماركس ضد

الفلاحين » ، حركة نضال محـلي محدود ، ضد قيود الرق الاقطاعي ، ولكن دون ان تتميز بأية فلسفة اجتماعية ودون ان تكن صورة نظام جديد وراءها.

نجد في التاريخ تحولات كثيرة لا تقتصر على طرد الطبقة الحاكمة أو الغاء النظام القائم ، ولا تقف عنـــد انشاء نظم سياسية اجتماعية جديدة تقلب العلاقات الطبقية التقليدية ، بل تتجاوز ذلك الى تغير شامل لتركيب المجتمع الثقافي العقائدي ، فتعطيه شخصية تاريخية جديدة يبـــدأ منها دور حضاري جديد ان أي تحديد عام جامع للتجارب الانقلابية والثورية ، يجب ان يمتد إلى جميع الخصائص والميزات تلك ويجب ألا يقتصر على بعض منها فقط . لهذا، أتى مفهوم كلمة انقلاب هنا لا ينطبق على حركات تمـرد محدودة او جزئية ، مهما كانت عنيفة ، كما انه لا ينطبق على الحركات الثورية الفاشلة التي كان ينقصها الاندفاع الثوري الشامل كثورات ١٨٤٨ ، أو كثورة سبارتاكوس مثلاً ، او ثورات الفلاحـين في القرن السادس عشر ، أو ثورة البارونات والماچنا كارتا ، أو ثورات اميركا اللاتينية ، أو الثورات القومية في سبيل الاستقلال ، أو الاضطرابات وحركات العصيان التي تقوم ضد مظالم اجتماعية واقتصاديـة محدودة ، كالحركات الراديكالية التي ظهرت في غربي الولايات المتحدة الخ ... فهذه كلها تمثل درجات ثورية انقلابية ، ولكنها لا تبلغ درجة النموذج الانقلابي العام الذي تشارك فيه جماهير شعبية كثيفة ، تشعر أنها ذليلة منبوذة ، والذي يرمي الى تدمير المجتمع القائم ككلّ ، والذي يدرك ان هـذا التدمير يجب ان يبدأه اولاً بأســه العقائدية لأنها هي التي تُعطيه وحدته وتبرره ، والذي يتحد صوفيـاً بايديولوجية جديدة تنبثق من فلسفة اجتماعية انقلابية تفسر التاريخ والمجتمع على أساس ثوري ، وتعطي الانسان معنى جديداً لا يمكن ان يتحقق دون بناء مجتمع جديد ، لا يعرف او يتعرف على الوجود التقليدي بـل يحاول مستميتاً الانفصال عنه وقطع كل صلة به. هذا النوع من الانقلاب قليل الحدوث، لأنه يفرض قيام وضعية انقلابية تتميز بفراغ عقائدي هام ، تمحي فيها الرموز والقيم والقواعد العقائدية القديمة ككل ، فيصبح الفرد وجهاً لوجه امام الحياة

والتاريخ دون أي مفهوم انساني يضبط علاقته بها ، لهذا ، كان هـذا التحول يحتاج الى دور تاريخي يتميز بقوى دافقـة عنيفة تقتلع جذور النظم ، وتهشم المقدسات القائمة ، وتحرر العقل فتجعله عارياً امام ذاتـه . ففي هكذا دور فقط يمكن للانقلابات الايديولوجية الكبرى أن تنشأ وأن تؤكد ذاتها فتفرض موقفها الايديولوجي عـلى التاريخ . وبامكاننا أن نجد هناك ادواراً تاريخية طويلة لا تعرف مثل هذه المواقف بينما نجد هناك ادواراً أخرى تكاثرت فيها. ان العصور الوسطى مثلاً لم تعرفها لانها كانت خاضعة لايديولوجية حية تضبطها من كل جانب ، ولم تتعرض لأسباب حضارية تاريخيـة تفكك تركيبها الاجتماعي فتحدث فيه تغييراً كبيراً يقود الى تحول عقائدي . لم يعرف الشرق كله ، طيلة قرون ، مثل هذا الموقف ، وأوروبا نفسها لم تتعرف عليه بشكل منظم الا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ولكن ، بعـد ذاك الانقلاب نراه يتكاثر ويمتد في انقلابيته ، وذلك يعود الى ظهور أسباب حضارية لم ير التاريخ شيئاً يماثلها أو يضاهيها في ثوريتها وسرعة تغيّرها وتحركها .

*

لقد أوردت ، اكثر من مرة في هذا الفصل ، وفي المقدمة ، التعريف العام الذي يحدد الايديولوجية الانقلابية او كلمة الانقلاب ومفهومهـا ؛ ان ذاك التحديد يمتد الى كل تجربة ثورية تحقق شروطه ، مهما تنكرنا للتجربة وخاصمناها من ناحية فلسفية او اخلاقية انسانية ؛ وهذا شرط اساسي أولي في كل فكر فلسفي اجتماعي يحـاول الكشف عن منطق الاحداث ، وعن اتجاهات التاريخ والسنن التي تسود تحولاته وتغيراته ، وهو بشكل خاصة أولي في المنهجية العلمية لا يستطيع أي فكر موضوعي علمي أن يتجاهلها . وبكلمـة اخرى ، لا يستطيع المفكر الاجتماعي قط ، ان اراد ان يكون علمياً أو موضوعياً ، أن يستثني اية تجربة ثورية يصدق عليهـا التعريف لأسباب خاصة اخلاقية او انسانية . ولكن من المؤسف أن نرى ، عندما نطالع الدراسات العديـدة التي صدرت حول الثورات ، ان الكثيرين كانوا

يتأثرون بموقف اخلاقي او سياسي ، الى درجة يهملون معها ويتجاهلون وقائع ظاهرة وواضحة أي وضوح . واقرب مثل لدينا هو الموقف الذي اتخـــذه كثيرون من المفكرين ، وفي طليعتهم الماركسيون تجـــاه النازية او الفاشية الايطالية ، فأسقطوهما من عداد الثورات، وتجاهلوهما تماماً في دراسة التجارب الثورية . ان الانقلاب هو حركة ثورية تتميز بايديولوجية ثورية انقلابية ، تحاول ان تلغي الوجود القـــائم بجميع ابعاده ، وخصوصاً العقائدية والروحية ، وإقـــامة شخصية روحية نفسية جديـــدة على انقاضه ، وهـــذا وصف ينطبق كل الانطباق على النازية بشكل خاص ، والى حد ما على الفاشية الايطالية التي لا تتميز بثورية النازية .

ثم إنْ نحن أخذنا الدرجة أو الحدّة الثورية في الايديولوجية الانقلابية او الانقلاب الذي ينطلق منها ، رأينا أنها تعادل اولاً درجة وحدّة تهديم القواعد والضوابط والنظم التقليدية ، وثانياً درجة وحدّة استبدالها بضوابط سلوك ونظم اخرى ، وثالثاً درجة وحدّة شمول وعمق الايديولوجية الانقلابية في نقض ونـــف الوجود التقليدي .

ينطبق هذا ايضاً على النازية بشكل بارز، وبدرجة ما على الفاشية الايطالية .

لنأخذ أولاً النازية ، لأن قضيتها تشكل مثلاً أبرز واوضح، فنرى ان أول مـــا يستوقف النظر في موقف المفكرين والمؤرخين التناقض الصارخ الذي يقعون فيه ، فعلى الرغم من الموقف الذي يأبى ان يرى في النازية ثورة ، نراه يعرّف النازية ويرجع اليها كنظام كلي مما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأنه يعني ، ضمنياً على الاقل ، ان القصد الذي تسعى اليه النـــازية لا يقتصر على السلطة السياسية فقط ، بل يتجاوزها ويسخرها لمقاصد اخرى غـــير سياسية ، ويعني ايضاً انها ، كنظام كلي ، لا تجد دافعها الاول في حب السلطة بـــل تسعى الى السلطة كوسيلة فقط لخدمـــة قصد أعلى تعمل على تحقيقه ، وتستميت في خدمته ؛ هنا فقط ، نجد تفسيراً لمـــا تظهره النظم الكلية من شيوعية ونازية وبشكل محدود الفاشية الايطالية من ازدراء تام للنظم التقليدية القائمة ، وفي

طليعتها النظم العقائدية والسياسية . ان الحركة التي تقبل الحكم كجهاز لتوزيع السلطة فقط أو للتمتع والمشاركة فيها ليست الحركة الكلية بل الحركة التي لا تتميز بأي موقف كلي . ففي هذا النوع فقط يمكن اعتبار الدولة نظاماً مكتفياً بذاته أو بحدوده التقليدية التي تنشأ في الحكم ، وفي توزيع السلطة ، وفي تنظيم علاقات الافراد والجماعات الذين يحيون معها . أما الحركة الكلية فإنها لا ترى في الدولة ذاتها سبباً يبررها ، بل نظاماً يجب ان يفتش عن اسباب وجوده خارج ذاته ، فيخدم مقاصد عليا تفوقه ، ويستحيل وجودها وجوداً يقود الى اشادة نظام كلي ، دون انبثاقها من مفهوم انساني عام أو ايديولوجية انقلابية تقف فوق الفرد والدولة ، وتتجاوب مع قوى ذاتية وسنن مستقلة تفرض على الدولة ان تكون وسيلة في تحقيق اتجاهاتها ومعانيها. لهذا كان الضغط الاساسي الذي تعانيه الحركة الانقلابية ضغطاً ذاتياً وليس خارجياً ، أي انها تحس شوقاً ذاتياً الى بلورة الناس والمجتمع في مفاهيمها فيعملون ويسلكون ويحيون بوحي من هذه المفاهيم ؛ إن الانقلابي او الفرد الكلي لا يُخضع الفرد والدولة أو يقف عندهما فقط ، بل يخضع ذاته من قبل .

أثارت الحركات الكلية بسياستها الثورية حفيظة ونقمة الذين ينظرون اليها من الخارج ، فلم يستطع هؤلاء ان يروا في عنفها او في تنكرها الشامل للمبادىء والقيم التقليدية سوى سلوك بدائي جافٍ غير اخلاقي ، هدفه الاول الاستيلاء على السلطة والتمتع بها . يرجع هذا الموقف الى ولاء هؤلاء لتلك المبادىء والقيم فرأوا ان التنكر لها هو تنكر للمعنى الاخلاقي ذاته ولكن ما أظهرته تلك الحركات من صفاقة ، لم يكن مطلقاً تجاه اي موقف اخلاقي . وهي إن اتخذت العدمية فلأنها ، في الواقع ، تؤمن ان مفتاح التاريخ يقوم في موقف عقائدي معين هو الموقف الذي تبشر به . ان العدمية التي يتهمها بها هؤلاء المفكرون والمؤرخون هي دليل انقلابيتها . أما ما يوحي بها وبالصفاقة المزعومة فهي الصوفية التي تربط بين الحركة وبين الموقف الايديولوجي الجديد ، وفيه يحس الانقلابي أنه يقف فوق الاخلاق العادية ، وخارج ما

تعارف عليه الناس من قيم . فلو كان قصدها سياسياً فقط لكانت اتخــذت موقفاً مغايراً لموقفها ذاك ولرأيناهـــا ، بدلاً من تدمير النظم والقيم والتقاليد القائمة ، تحافظ عليها وتعمل على توازن القوى المختلفة بما يحفظ سلطتها ، بدلاً من العمل ليلاً نهاراً على نسفها . لهذا ، كان من اللغو القول ان قادتها يعملون فقط لمصلحة شخصية سياسية يسخرون فيها الدولة. انهم قادة يتجاوبون تجاوباً عميقاً مع موقف عقائدي يتجاوز الواقع ، فكان من المستحيل عليهم ان يعملوا ضمن اطار هذا الواقع . لذلك ، رأى بعض المفكرين ككارل فريدريك وانكيلاس ان الفرد الكلي هو أسير نظرية صوفية في التطور الاجتماعي .

ان استثناء النازية ، اذن ، والى حد ما الفاشية الايطـــالية من عداد الثورات ، لا يجد اي تبرير له من ناحية اجتماعية سياسية او عقائدية نفسية ، وهذا ما لا يليق بالمفكر الاجتماعي الفلسفي ، وهو المفكر الذي تفترض فيه العلمية والموضوعية . ان قيام حركة كالحركة النازية يستحيل دون ايديولوجية انقلابية ؛ فليس من فراغ ايديولوجي او انتهازية عقائدية تستطيع ان تعطي الجيوش النازية التي اكتسحت اوروبا ارادة القوة الحية التي عـــبرت عنها . فالنازية عدمية بالنسبة الى المسيحية والحضارة الغربيـــة والايديولوجية الليبرالية ، ولكنها حاولت ترسيخ قيم جديدة مكان هذا الفراغ .

وهناك ثمة شكل آخر من اشكال التناقض الذي يقـــع فيه المفكرون والمؤرخون ، والذي يجدر التنبيه اليه ، وهو أنهم يوجهون اليها كل الاتهامات التي تنزع عنها الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، يعترفون بهـــا بشكل مباشر وبكلمات صريحة. أشار دروكر في كتابه « نهاية الانسان الاقتصادي» بان النازية والفاشية لا تتميزان بمذهب او برنامج . بيد أنه لا يلبث أن يقول : إنني ، في هذا الكتاب ، حاولت ان أفسر واترجم الفاشية والنازيـة كثورات اساسية ، ثم يصف الثورة الاساسية ، في الفقرة التي تقدمت هـذا القول بانها ثورة في المفاهيم القائمة في طبيعة الانسان، وطبيعة المجتمع، ودور ومكانة الانسـان في المجتمع . ويستمر يعرفها في امكنة كثيرة من الكتاب كثورات .

ويرى فروم في كتابه « الهرب من الحرية » ان المبدأ الاول في النازية هو انتهازيتها ، ولكنه في أمكنة اخرى يؤكد انقلابيتهـا الايديولوجية فيقول مثلاً بان دراسة النازية وادراكهـــا لا يمكن ان يتمّا دون دراسة الخصائص السـيكولوجية التي تميز الايديولوجية التي جاءت بها والتي جعلتها فعّالة ناجحة . ومن الافكار الاساسية التي يشرحها فروم في الكتاب هي ان الحركات الكلية الحديثة من شيوعية ونازية وفاشية نشأت كي تملأ الفراغ الايديولوجي الذي تركه انهيار الدين والليبرالية . ان برينتون يتجاهل النازية والفاشية تمامـاً في دراسته « تشريح الثورة » ، ولكنه يقول ايضاً باننا إن حصرنا المفهوم الطبقي في منطق ماركـسي ضيق فلا يعود مفهوم الثورة ينطبق على الفاشية والنازية ، ولكن هناك ، في الثورة النازية ، تغييراً طبقياً جذرياً .

وتقع آرنت في الشيء ذاته في كتابها « جذور النظام الكلي » . فمن ناحية ، نراها تنكر تميّز النازية بايديولوجية او بايمان ايديولوجي صادق ، ومن ناحية اخرى ، نجدها تعترف بأن النازية تتميز بذلك . ان مونارو يذكر في كتابـه « سوسيولوجيا الشيوعية » بأن النازية لا تملك فلسفة أو تنشأ من ايديولوجية منظمة . ولكنه بعد ذلك ، وفي نفس الكتاب ، يسمي النازية بالدين الجديد ، ولا يجد فرقاً بينها وبين الشيوعية من هذه الناحية . هـذه الامثلة القليلة تدل بوضوح على ان الموقف الذي ينكر على النازية ثوريتها لم يكن موقفاً منسجما ، ولكن إن كان من فريق يتخذ هذا الموقف فهناك فريق آخر يعترف بصراحة ووضوح بأن النازية والفاشية تتميزان الى درجة مـا بكل ما يميز الثورات الكبيرة من صفات .

واذا كان نيومن يذكر في كتابه « بهاموس » بان النازيـة لا تتميز بنظرية سياسية بل بمجموعة من الافكار تستخدمها كتكتيك سياسي فقط ، فإن كثيرين يردون عليه ، ككيفر بأن من يقرأ « كفاحي » ، يجد هـــذا العنصر الايديولوجي واضحاً ، أو كإنكلس الذي يرفض تهمة الانتهازية في الحركات الكلية الحديثة ، فيقول بان القائد فيها يتميز بإيمانه بانـــه كشف مباشرة عن

سنة التطور الاجتماعي ، وبتكريس ذاته الصوفية لها .

ان كثيرين من المفكرين والمؤرخين ردّوا هـذا النقد ، فرأى بريزينسكي وفريدريك ان الفاشية الايطالية لا تشكل ثورة كبيرة فقط بـل ان صفة الثورة تنطبق على الحركة البيرونية في الارجنتين . قارن كولن ويلسن بـين المسيح وهتلر ، فأشار الى أن هناك تماثلاً كبيراً بـين شخصية الاثنين ، ووجد هوايتهد أن هتلر كان صوفياً ثائراً ينتمي الى طبقة الانبياء . امـا فيارك فإنه يرى أن الايديولوجية هي التي جعلت النازية فريدة ، وهي التي أقامت حاجزاً بينها وبين الغرب ، وليس السياسة والاقتصاد . ثم انـه يتابع نقاشه ، فينتقد الموقف الذي يرى في النازيـة حركة مجردة من الافكار والقواعد الفلسفية ، ولا يجد فيه شيئاً يطابق الواقع والحقيقة ، كما أنـه يرى ان العقل المحدود الذي لا يرى أو لا يُريد أن يرى هـذه القيم الجديدة هو نوع من العقل الذي يعبر عنه الفكر الايديولوجي ضد النازية . فالنازيون في رأيه آمنوا بافكار «كفاحي» وأفكار اسطورة القرن العشرين بجد وايمان . اما اهمال اية ايديولوجية لانها عبارة عن مغالطات او لأنها تظهر بثوب خلق من ناحية فكرية فإنه يعني اهمال الواقع التاريخي الذي يكشف لنا أن حركة التاريخ وجدت نفسها في ذلـك النوع من المغالطات التي تدعمهـا حماسة شعبية . يؤكد بولوك في دراسته القيمة بان هتلر كان يؤمن بالايديولوجية الاساسية التي نادى بها. ويقرر هالجارتن، بعد دراسة تاريخية دقيقة للأشكال الدكتاتورية ، أن الحركات الاجتماعية التي تتميز بثورية كثورية الفاشية والنازية قليلة جداً . إن الفاشية وخصوصاً النازيـة اخضعتا الطبقات الرأسمالية البورجوازية بغية فرض نوع معـين من" الاشتراكية عليها دون مقاومة؛ فهذه الطبقات ظنت في ابتداء الامر أنها ستجد سنداً فيها، وأنها سيحفظان النظام الرأسمالي ضد الشيوعية والاشتراكية . لقـد كانت خدعة ممحت للنازية بوجه خاص ، باقامـة نظام اشتراكي جديد دون حرب اهلية، ودللت بالوقت نفسه على سذاجة تلك الطبقات ، سذاجة تلازمها عندما يتجاوزها التاريخ ، فتصبح عاجزة عن ادراك معانيه .

أظهر الكثيرون من المفكرين ، من سوروكين الى هايز الى آرنت خطل الاعتقاد القائل ان الحركة النازية كانت تعبر عن المصالح الصناعية الكبرى في المانيا ، واظهر هايدن، بشكل لا يقبل الجدل ، خطأ هذا الاعتقاد. اما نيومن فلا يرى هناك فرقاً بين الحركة النازية والحركة الشيوعية ، ويقابل دوفارجه الشيوعية والنازية والفاشية فلا يرى فرقاً بينها من حيث التركيب العام ، وان اختلفت المضامين ؛ ولهذا فهو يصفها كلها بأديان زمانية او علمانية جديدة . ثم يعلن فون مايزس الحقيقة عندما يكتب بان تايسن والآخرين دفعوا هتلر لكنهم لم يرشوه ؛ هكذا كانت النتيجة ، لأن نظام الحزب ومقاصد اعضائه ومواقفهم أمور لا يمكن ان تتناسب مع منافع الطبقة الحاكمة واسلوبها في الحياة . اما كوستلر فانه يقرر أن اسياد الصناعة الالمانية خسروا تماماً السيادة في ظل النازية ، وأنهم ، وإن كانوا قد استمروا اسمياً في ملكية المصانع ، فان سلطتهم كانت محدودة بشكل يماثل الشكل الذي تقوم فيه سلطة مدير مصنع سوفياتي . ويرى هوك إن نحن اتخذنا السيادة الفعلية على مصادر الانتاج والثروة سياسة للملكية وليس القرارات الورقية فقط ، وجب اعتبار الفاشية والنازية ثورات اجتماعية ، لأنها تتملكان وسائل الانتاج بشكل اكثر اطلاقاً من البورجوازية في أية ديمقراطية رأسمالية .

شرح هتلر بوضوح وايمان في « كفاحي » ، وفي خطبه ، وفي احاديثه ، الروح البورجوازية والاسباب التي تجعلها والطبقات التي تمثلها ، عاجزة عن تحرير المانيا وعن تحقيق مصير جديد لها ، وخصوصاً عن الانتصار ضد الشيوعية . لقد كان بالاضافة الى ذلك ، يصف البورجوازية بأقبح الاوصاف، ويظهر اشمئزازه باستمرار من اوضاعها ؛ ان هذه الافكار تتوارد على لسانه دون انقطاع ، حتى امسى من الممكن القول ان هتلر كان يعمل بقصد واحد ألا وهو تمزيق البورجوازية ومجتمعها ، ثم شرح أكثر من مرة كيف انه وجّه حركته ضد البورجوازية وركزها على العمال وعلى الجماهير ، ان هذا يدل بوضوح على ان النازية والفاشية حققتا ثورة اجتماعية سياسية ، اما من ناحية

ايديولوجية فلا شك ان هناك انقلاباً بارزاً ، والاقوال التي أوردناها مقدماً تدل على ذلك ، اذ أكد هتلر مراراً وتباعاً على أولوية فلسفة الحياة الجديدة في ولادة الحركة النازية وتشكيلها ، والجدير بالذكر انه أشار بان ادراكه لأهمية ارساء الحزب على قاعدة فلسفة جديدة في الحياة كان عن طريق التجربة الشيوعية وتفوق احزابها . ان هانا ارنت ، وهي تنكر على النازية صفة الثورة الكبيرة ، تعترف ان هذه التأكيدات المتوالية في « كفاحي » وفي الخطب العديدة التي القاها صاحبه في مناسبات مختلفة لا تترك اي شك بأن هتلر كان صادقاً كل الصدق في ايضاح اهمية هذا المفهوم وضرورة اعتماده في بناء الحركة الانقلابية التي تزعمها . عبّر جوبلز عن هذا الموقف بوضوح تام ، عندما أكد على أهمية تغلغل الايديولوجية النازية في جميع مناحي الحياة العامة ، على أن هذا التغلغل يجب ان يكون نتيجة الثورة الاشتراكية القومية ، وعلى ان المقاصد والمُثل والمقاييس نفسها يجب ان تطبّق على الاقتصاد والسياسة والثقافة والتربية والدين والعلاقات الخارجية والداخلية .

اما من جهة الفاشية الايطالية فان موسوليني كان دائماً يردد بانها تعني مبدأ روحياً جديداً في تفسير الانسان ، كما كان قادتها يرددون باستمرار أنهم يقاومون الماركسية ، لانها تقدم مفهوماً جزئياً محدوداً عن الانسان ، هو في الواقع المفهوم البورجوازي ، وان حركتهم تحمل عداء مطلقاً للمجتمع البورجوازي ونظامه . وكتب موسوليني في ابتداء الحركة وفي البحث الشهير في الانسكلوبيديا الايطالية ، عام ١٩١٩ ، بأن الفاشية ليست حزباً بل حركة ضد جميع الاحزاب ، فان كانت البورجوازية تظن انها ستجد فينا قائداً او دليلاً فهي على خطأ تام . انها حركة نقضت حقوق وادعاءات الدين ؛ فالقومية ، لا الدين ، هي الايمان الحي لها . لهذا ، وجد مؤرخ كهنز كوهن ان استخدام عبارة الفاشية للتدليل على دكتاتوريات وأشكال اوتوقراطية تقليدية تقوم في رعاية النظم الاقطاعية والمصالح الرأسمالية أو الدين ، خطأ فاضح يؤدي الى انغلاق العناصر التي تنطوي عليها اشكال الدكتاتورية الحديثة

التي تشكل حركات شعبية عامة تتميز بفلسفة حياة جديدة ، وهي الدكتاتوريات الفاشية في ايطاليا ، والنازية في المانيا ، والشيوعية في روسيا . وكتب جانتيلي ، احد القلائل في فلاسفة الفاشية الذين يتميزون بقدرة فكرية ، أن النقطة الاساسية الاولى التي يجب ان ننتبه اليها في تحديد الفاشية هي مذهبها الشامل الكلي الذي لا يشغل ذاته بالصعيد السياسي فقط ، بل بكل مظاهر الفكر والارادة والشعور في الامة .

ان هذا العرض الذي يكشف عن الناحية الثورية الانقلابية في النازية والفاشية يتضح بشكل أبرز ، عندما نقارن بين النازية والشيوعية من الناحية الايديولوجية . يعترف هؤلاء المفكرون والمؤرخون الذين ينكرون الثورية على النازية او الفاشية بالانقلابية التي تميز الشيوعية . ولكن اذا نحن اتخذنا قياساً ما ذكرناه مقدماً حول الايديولوجية الانقلابية وما قلناه في حدة ودرجة النقض للوجود التقليدي ، فان النتيجة قد تكون عكس هذا القول تماماً ، لان النازية كانت ، من هذه الناحية ، اكثر ثورية انقلابية من الماركسية ، لأن هذه الاخيرة كانت ، في الواقع ، امتداداً للايديولوجية الليبرالية ، وافترضت كالليبرالية الافتراض العقلاني ذاته الذي يعتبر أن خلق الاوضاع المناسبة ، وبالاخص عن طريق التعليم ، سوف يُنمي وعي الفرد السياسي ؛ وكالليبرالية ايضاً اهتمت اولاً بتوسيع الامكانات التي تجعل الفرد يقوم بدوره السياسي ، بدلاً من الاهتمام بالصفات والخصائص الفكرية التي تجعل الفرد بعيداً عنه لا يبالي به .

حقوق الفرد الطبيعية ، الايمان بمساواة الافراد ، قدرة كل فرد على المساهمة بالدولة ، حرية الضمير والفكر والاجتماع والقول ، إلغاء كل تميز في الجنس او المهنة ، فرص متكافئة للجميع ، وجميع القيم الليبرالية الاخرى آمنت بها الماركسية ؛ ولكن جميع هذه القيم وجميع حاجات الفرد وحقوقه وحرياته ، التي تستحيل في المجتمع الرأسمالي ، سوف تتحقق في المجتمع الاشتراكي الذي تحاول دكتاتورية البروليتاريا أن تخلقه . ان الماركسية تعتبر ان ذاك المجتمع

هو المجتمع الوحيد الذي يحقق الديمقراطية الصحيحة ، بدلاً من تلك الديمقراطية الكسيحة التي يطبّل لهـا النظام الرأسمالي . فالغاء النظام ذاك ، اذن ، هو الطريق الوحيد لتحقيق القيم الليبرالية . بيـد أن الفاشية والنازية لا تنقضان فقط الاشكال الحاليـة في الليبرالية والعقلانية ، كما تفعل الماركسية ، وبعض المذاهب الاخرى ، بل ترفضان المبادىء الأساسية ذاتها . إننا نرى ، ابتداء من الثورة البريطانية في القرن السابع عشر ، أن هناك جواً عقائدياً عاماً يسود ، بشكل أو بآخر ، الحركات الثورية والانقلابية . فقـد كانت هناك بضعة مبادىء ومشاعر آمن بها الثوريون ، منذ ذلك الحـين ، كحقائق بديهية ، وكانت تعبر عن ذاتها على لسان أنبيائها . فالفرد يُولد مميزاً بحقوق خالدة ، يحملها معـه الى المجتمع ، والناس يولدون احراراً متساوين ، والحكم العادل يستمد قواه وحقوقه من موافقة الشعب ؛ أما النظام السياسي فهو نتيجة عقد اجتماعي يدخله الشعب لأجل تأمين الحريـة والمساواة والحياة والسعادة والملكية . لهذا ، كان من حق الشعب الغاء كل حكومة يرى أنهـا تفشل في تأمين هذه الاهداف . سادت تلك الأفكار جميع الحركات الثورية حتى الثورة الفاشية والثورة النازية التي كانت اول ايديولوجية انقلابية تبشر بموقف ينقض التقليد الايديولوجي الذي وقف وراء ثلاثة قرون من التمرد الثوري .

يتكلّم الشيوعيون عن النازية كحركة رجعية ولكن هذه الكلمة، إن نحن ارجعناها الى مصدرها في القرن التاسع عشر ، تعني رجوعـاً الى الكنيسة والموقف الكاثوليكي والانتصار للشعور الملكي ضد الشعور الجمهوري وتأكيد الموقف التقليدي وسلطة الطبقات الماضية ؛ لهذا ، كان من اللغو حقـاً تسمية الحركة النازية أو الفاشية بالحركة الرجعية لانها نقضتا ليس فقط تلك المبادىء والمشاعر ، بل التراث الغربي بطابعه الرئيسي الحديث .

ولكن الشيوعية ورثت هذا التراث بشكل جديد ؛ فقد ورثت ، الى حد كبير ، عقلانية القرن الثامن عشر وفرديته ومفهومه العام للانسان . فمُثـل الماركسية تبقى في عبارة سومبارت ضمن المبادىء التي تسود هـذا العصر

الاقتصادي، وقيمها النهائية هي في الواقع قيم العالم البورجوازي، مع مشاركة البروليتاريا، أو كما قال احد الماركسيين : ان البروليتاريا تطالب بحصتها من الحياة . ولاحظ كثيرون من المفكرين الروس ، من هرتزن الى بارديابيف ، تلك الناحية ، فاعلنوا بأن الاشتراكية تتميز بروح بورجوازية لانها تقيس الناس بما عندهم وليس بما هم ، ولأنها ، كالبورجوازية تؤمن بعالم من الاشياء المنظورة الحسية فقط . أما الماركسية، وان كانت ضد الايديولوجية الليبرالية فانها تعبر عن نفس التفاؤل الذي تنطوي عليه ، ولم تكن النازية ايديولوجية انقلابية فقط ، بل ايديولوجية جديدة في نوعها ، لأن عناصرها وجذورها الرومانطيقية لم تفصلها عن الدكتاتوريات الاخرى فقط ، بل عن العالم الغربي ذاته ، لهذا ، رأى مفكرون كفيارك ان الماركسية لم تنفصل عن الغرب انفصال النازية وأنها ، باعترافها النظري بالمثل الغربية الديمقراطية ، كانت قريبة منه .

هنا يكمن السبب وراء وصف باكونين لماركس بأنه بورجوازي من ألفه حتى يائه . حتى ان البير كامو بيّن أيضاً بأن علمية ماركس هي نفسها ذات مصدر بورجوازي ؛ فالتقدم ومستقبل العلم وعبادة التكنولوجيا والانتاج اساطير بورجوازية اصبحت مذاهب للقرن التاسع عشر ، لأن تقدم الصناعة والعلم المدهش أثار في ذلك القرن ، آمالاً صوفية في المستقبل ؛ وتجدر الملاحظة، هنا ، ان البيان الشيوعي صدر في نفس العام الذي صدر فيه « مستقبل العلم » لإرنست رنان ؛ وفيما يرى نيبهور ان الليبرالية تعيد الشر في الطبيعة الانسانية وفي التاريخ الى نظم اجتماعية ، والى الجهل او الى نقص تمكن معالجته في الطبيعة الانسانية ، او في الوسط الذي يحيط بها ، نجد المذهب الماركسي دائماً خطوة أسبق من المفهوم الليبرالي . فبينما ارجع هذا الاخير الشر الى النظم الاجتماعية بشكل عام ، أرجعه الآخر الى نظام الملكية الفردية . اراد المفهوم الليبرالي ان يثقف الناس ويجعلهم يتخذون موقفاً عقلانياً عن طريق التربية والتنظيم العلمي ، ولكن الماركسية كانت ادق اذ رأت ان الغاء الملكية

الفردية سيقود، في عبارة انجلز، الى وضع من النقاء والطهارة لا يعود بحاجة الى شرطة أو جنود أو قضاء أو دولة . الفرق بين الماركسية والليبرالية هو اذن فرق كمي وليس فرقاً نوعياً ؛ ان الماركسية لا تختلف عن الليبرالية في الفرضيات الأولى التي تنطلق منها أو في المقاصد الكبرى التي تسعى اليها ، ولكن في تحليل المشكلة وأسلوب معالجتها . لهذا ، كتب بارنشتاين بأن على الاشتراكيين أن يكونوا أقل انتقاداً للنظم والقيم التي ترسخ عليها الليبرالية ، لأن الاشتراكية لا تعمل على هدم هذه المبادىء ، بل تدعو الى نشرها ، فالاشتراكية ، في رأيه ، هي الوريثة الشرعية لليبرالية ليس فقط بشكل تاريخي ، بل ايضاً في ميزاتها الروحية ، كما يتضح ذلك في كل قضية مبدئية كان على الديمقراطية الاجتماعية أن تتخذ فيها موقفاً ما .

الايديولوجية الانقلابية
بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت

إن الايديولوجية الانقلابية لا تنشأ فجأة ، ولا تعيّن بمفردهـــا ، وفي حدودها المستقلة ، التحوّل الانقلابي . فهناك تطورات فكرية فلسفية عديدة تتقدمها ، وتهيىء لها ، وتعبد الطريق امامهـــا . يدل ظهور الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، على اختمار هذه التطورات والتحولات ، ويعني انها اصبحت تفرض عملا ايجابياً يبلورها بشكل منسق ، وموقفاً منظمـــاً واعياً شاملاً يعبر عنها ويعطيها حياة ووحدة . لهـــذا ، يبقى ادراك الايديولوجية الانقلابية ناقصاً اذا لم يقارن بينها وبين تلـــك التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها ، ومن ثم بينها وبين المواقف الفكرية التي تتبعها ، بعد ان تسجل نصرها وتحقق ذاتها . تعبر كل حركة انقلابية متكاملة عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، وتنشأ قبلهـــا فلسفة اجتماعية او اتجاهـــات فلسفية اجتماعية انقلابية تقدم لها ، تفسرها ، تبررها وتقود اليها . هكذا وجد

لانقلابيون الفرنسيون هولباخ وبايل ومونتسكيو والانسكلوبيديين وهلفسيوس ، هكذا وجد لينين والانقلابيون الشيوعيون ماركس وانجلز ، أو هكذا وجد ماركس وانجلز هيجل وفورباخ وريكاردو وسميث ، هكذا وجد هتلر وروزنبرج والانقلابيون النازيون جوبينو وتشامبرلين ويونج وفاجنر ، هكذا وجد موسوليني باريتو وسوريل وجايس .

أما التطورات والتحولات الفكرية التي تتقدمها وتمهد لها فتتخذ أشكالاً مختلفة ، وتعبر عن ذاتها في مواقف وتيارات ومدارس متعددة ، ولكنها تلتقي جميعها في رفض أو تجاوز الوجود التقليدي ، وفي تركيز النقد والشجب على وجوهه المختلفة ؛ اختمارها يعني نشوء فلسفة اجتماعية تسودها، تمتد عادة في الايديولوجية الانقلابية وتؤدي الى ولادتها ، عندما لا تكتفي بأن تكون فلسفة اجتماعية تتأمل في التاريخ والمجتمع ، بل تحاول ان تكون ذات فعالية، تحاول خلقها وتحويلها في صورتها .

يأتي ظهور الفلسفة الاجتماعية الانقلابية دائماً – أي في هذا الشكل الانقلابي – بين تقليد عقائدي قديم يلفظ انفاسه ، وبين تقليد عقائدي جديد يبني ذاته ويتلمسها . انها الأداة التي تنقل المجتمع من دنيا روحية نفسية بائدة الى دنيا روحية نفسية حية تتناسب مع طور التاريخ . فعندما ينحسر التقليد الايديولوجي القديم وتتقلص قبضته عن الفكر وعن النفسية العامة ، يأخذ العقل يتساءل عن معناه وعن وجوده ، ويطلق لنفسه ، في هذا التساؤل ، جواباً فلسفياً يقود بدوره الى موقف ايديولوجي جديد . ففي مرحلة من هذا النوع ، تصبح الفلسفة الملجأ الوحيد للذين خسروا التقليد الايديولوجي ، ووعوا بأنهم خرجوا منه ، أو أنهم اصبحوا غرباء عنه . وعندما تتضح انتقالية المرحلة وتتبلور بوضوح ، لا تقف الفلسفة عند اقلية فكرية محدودة او مدرسة ثقافية معينة ، كما كانت ، بل تصبح عامة تشغل بقضاياها وبالمشاكل التي تثيرها أعداداً كبيرة من ذوي الفكر ، فتعم الاوساط المثقفة وتنساب منها في بعض صورها الى الجماهير ، لأن قضاياها آنذاك تقوم

حول معنى المرحلة الانتقالية ككل ، حول معنى الحياة ذاتها ؛ لهذا ، يمكن القول إن الفلسفة تحل محل التقليد في دور كهذا ، وفي اشكالها المنسقة الثورية تصبح قاعدة للعقل والفكر الذي يصبح حينذاك ممزق الذاتية ، مكرهـا على مماناة الحياة دون رعاية تقليد عقائدي يوجه سلوكه ، ويضبط الوضع الانساني فيرى نفسه مضطراً للجوء الى مواقف فلسفية إجتماعية جديدة ، بعد ان جرّده التاريخ من قواعده العقائدية . ولكن الانسان لا يستطيع ان يجد إيماناً في التفلسف كما خيل لكارل جاسبرز ؛ قـد يكون الأمر ممكناً للفلاسفة والمفكرين الكبار ، ولكنه يستحيل ، كقاعدة سلوك عام ، لمـا ينطوي عليـه من شك مستمر وتساؤل دائم ووعي يقظ لا يعرف الراحة والاستقرار . لذا ، كان من الضروري لإدراك الايديولوجية الانقلابية أن نعنى بعلاقتها مع الفلسفة الاجتماعية .

الفلسفة الاجتماعية ذات اتجاهات وانواع مختلفة ، منها اولاً ما هو دراسات في المنطق ، تحاول ان تحدد البرهان الذي نبني عليه آراءنا ومعتقداتنا حول القضايا الانسانية ، وإمكان تفسير موضوعي للاحداث الانسانية ، وكيفية الانتقاء بين تفاسير مختلفة لوقائع التاريخ ، ودور القيم والاحكام الشخصية في كتابته الخ ...

ومنها ، ثانياً ، ما قام على نظريات عامة حول التاريخ ككلّ تحاول أن تفسر ما يصنع التاريخ ، وما يولد حركته ، وما يربط علاقاته بعضها مع بعض ، وما يسودها .

ومنها ، ثالثاً ، ما اقتصر على جزء من التـاريخ فقط ، فتركز على بعض عناصره كعظماء الرجال ، والنظم العلمية او السياسية ، والثورات او الأديان ، فحاول ان يدرسها كلها في مظاهرها المتعددة ، وفي علاقاتهـا مع العناصر الاخرى ، وفي حركتها العامة .

ومنها ، رابعاً ، ما حاول ان يكشف ، بشكل منظم ، عن المثل والقيم التي تلعب دوراً أساسياً في تطور قضايا الانسان . من هنا يشع معنى التاريخ

الاخلاقي ، وهو معنى يحاول هذا النوع من الفلسفة أن يجد ضمانة كونية او تاريخية تؤمن نجاحه ، او ان يعلن عن خطة معينة يستطيع فيها الانسان ان يحقق هذا المعنى في التاريخ .

ما يهمنا هنا وعلى الاخص هو النوع الثاني ، يتبعه الثالث . بيد ان النوع الثاني ، في الواقع ، هو النوع الذي يعبر عن المراحل الانتقـــالية خير تعبير ، ويعني بوجوده أن الوجود القديم بـــدأ ينهار ، وينبىء بظهوره عن وجود جديد . يهمنا بشكل خاص ، لأنه النوع الذي يتبلور في ايديولوجية انقلابية . كتب الكثيرون في التاريخ والاجتماع ، ولكن قليلين جداً هم الذين خلقوا ما نسميه اليوم فلسفة الاجتماع ، اي مفهومـــاً او صورة عن مجرى الوقـــائع الاجتماعية ككلّ ، في حركتها وتحولاتها ، يكشف عن القوى والاتجاهات التي تسودها .

لا شك ان تحديدات الفلسفة الاجتماعية عديدة ، ومع ذلـــك ، يمكننا القول بأنها محاولة في خلق نظـــام منسجم منطقي وضروري ، من الافكار والمبادىء العامة ، يمكن الاعتماد عليه في تفسير تجربتنـــا الانسانية في جميع تحولاتها .

يظهر ان فولتير كان اول من استخدم عبارة فلسفة التاريخ ، وقـــد اراد بذلك ان يفصل بين مفهومه التاريخي والمفهوم الذي قـــدمه بوسيه في كتابه « رسالة في التاريخ العام » ، والذي كان يعبر عن التفسير الديني لطبيعة ومعنى التاريخ الانســاني . كان النقد الاول الذي وجهه فولتير لهذا التفسير ، ان تسمية التاريخ العام هي تسمية مرتجلة لأنهـــا ، في الواقع ، تنطبق على قسم صغير من الانسانية يعيش في زاوية من القارة الاوروبية ، وتفسر تاريخ الانسان والعالم على ضوء دين معين يقتصر على هذا القسم ويتخذ شكلاً غير مفهوم لكل من لا يشارك فيه . لهذا ، اراد فولتير ان يعطي تاريخـــاً عاماً تصدق عليه التسمية ، فاقترح نوعاً جديداً يتركز حول جميع الحضارات والمجتمعـــات ، ينظر اليها كلها بعين المساواة ، يرى اوضاع جميع الناس وجميع الشعوب على

ضوء القوانين ذاتها ، تتجاوب مع مشاعر متشابهة عـامة ، تنتابها مشاكل واحدة ، وتحاول بطرق مختلفة أن تجد حلاً لها .

يصبح من الصعب ، في هذا المعنى ، تفريق فلسفة التـاريخ عن فلسفة الاجتماع . ان القرن التاسع عشر ، عن طريق فـلاسفة اجتماعيين من نوع هيجل وكونت وماركس ومورجن وسبنسر ، ودانيلفسكي ، والقرن العشرين ، عن طريق آخرين كشبنجلر ، وسوروكين ، وتوينبي ، او باردياييف ، وفابر ، وشفايتزر ، وكروبر ، ونورثروب ، حققا هذا المفهوم في صورة حية .

ما معنى التاريخ والاجتماع ؟ ما هي اهم عناصر المجتمع في تحولاته وفي تطوراته ؟ .. كيف نفسر قضـاياه ومشاكله الاساسية والقوى التي تتحرك وراءها ؟ هل يستطيع الانسان أن يحقق حريته او أن يسود قدره في التاريخ؟ أيّ القوى المحركة أهم ؟ ما القصد من وراء التحول الاجتماعي ؟ ما هي اتجاهات الاجتماع الرئيسية وما هي أحكامها ؟ هذه السؤالات وغيرها يحسها ويعانيها الانسان بصورة عامة ، ولكن الفلسفة الاجتماعية تحاول ان تكشف عنهـا وتجيب عليها .

قصد الفلسفة الاجتماعية الاول يرمي الى تخطيط احداث المجتمع في علاقاتها وفي تغيرها التاريخي ، فتضع الحدود والفواصل التي تدل بها على دور دون آخر ، وعلى اتجاه الاحداث وسرعتها واهميتها .

الفلسفة الاجتماعية الناجحة تفسّر المستقبل وتعلن عن اتجاهاته . قـد يستحيل ذلك بشكل دقيق ، ولكن الانسان ، كما يلاحظ ويليام جايمس ، يطمئن اليها عندما تكشف ان اتجاهات المستقبل الكبرى لن تخرج عن طبيعة المبادىء الاساسية التي يعتمد عليها في تفسيره . ولكن هذه الفلسفة ، كي تنجح في بناء حركة انقلابية ، يجب ان تفسر المستقبل وتكشف عنه بطريقة تنسجم مع أهوائنا ، لأن تفسير المستقبل قد يكون مؤلماً وقد يكون مرضياً؛ ولا يمكن لفلسفة كهذه ان تولد فينا خيبة فيما يتعلق بآمالنا في المستقبل ، أو ان تنقض أعزّ ميولنا . اما فلسفة ، على طريقة شوبنهور او شبنجلر او هارتمان

مثلاً ، فلا تستطيع ان تولد فينا الطاقة النفسية العاطفية الضرورية لقيام الحركة الانقلابية .

تعطينا الفلسفة الاجتماعية – عندما تكون انقلابية – تركيباً عاماً نرجع اليه في قياس المشاكل والحلول التي تواجهنا . فهي تمكننا من تبيّن الاحداث الأولية ذات الأهمية الكبرى فلا نضيع في الجزئيات الجانبية ، او نسبغ على جميع الاحداث اهتماماً مماثلاً ، فتتكمش ارادتنا بذلك ويعجز عملنا السياسي عن تجاوز صعيد الانتهازية . كانت الفلسفة الاجتماعية دائماً طريق الانسان في تقييم المصادر والقوى التاريخية ، وقياس الحدود التي تضعها هذه القوى على امكاناته والحلول المنفتحة له . اما في شكلها الانقلابي ، فكانت دائماً محاولة جريئة في سيادة تلك المصادر والقوى . كما انها تحاول الكشف عن اتجاهات هذه القوى ، وعلى ضوئها ، تعالج مشاكل الانسان غير مجزأة ، مشكلة بعد أخرى ، وبشكل منظم بتركز عليها ككل ، ثم تلقي على الفرد مسؤولية واضحة في تركيز جهده وفكره على العناصر الثابتة ، فتوسع من حريته ، وتجعله اكثر مرونة ، وتعصيه صورة أوسع عن الامكانات الانسانية .

الفلسفة الاجتماعية تعني تلك المحاولات التي قامت في ترجمة معنى حركة الاجتماع ، والتي ارادت الكشف عن منطق أو قصد يسودها . هذا النوع من الفكر الاجتماعي التاريخي هو النوع الذي اخذ صفته الفلسفية منذ هردر ولكنه لم يكن يقف عند عرض واختصار أحداث التاريخ والتعليق عليها على طريقة فولتير ، جيبون ، هردر أو ولز ، بل تتجاوز ذلك ، فتدرس احداث ووقائع الاجتماع والتاريخ للكشف عن مبدأ يسودها على طريقة هيجل وكونت وماركس . ذاك هو المعنى التقليدي للفلسفة الاجتماعية التاريخية ؛ ولكن هناك معنى آخر وهو الذي يقوم في التعدد التاريخي ، فلا ينظر الى التاريخ ككل بل كوحدات او ادوار مختلفة ، ولا يحاول ان يكشف عن معنى او قصد واحد فيه ككل ، بل عن المعاني والمقاصد النسبية الجزئية التي نراها في الاحداث أو الادوار التي يتألف منها .

اصالة الفلسفة الاجتماعية تفرض عليها أن تعطي نمطاً فكرياً معيناً ومفهوماً جديداً عن الانسان ، وأن تجد في حركة المجتمع وضوحاً او تكاملاً يحرره من الغموض والابهام ، وأن تنطوي على امكان التحول الى عمل انقلابي .

اذا ما عرضنا تاريخ الانسان أو بالاحرى أدوار الخلق والابداع في تاريخه ، رأيناها جميعها تفسر طبيعة الواقع الذي يحيط بنا ، بشكل ينسجم مع قوانا ويفتح امامها مجالاً للتحقق . حاولت جميع حركات التجديد الفلسفي الاجتماعي ان تكشف عن قوى الانسان وتحقيقها باقناعه بأنها تنسجم مع قوى التاريخ والحياة . هذا النوع من الفلسفة الاجتماعية الذي يحث الانسان أن يكشف عن التاريخ وأن يعبر عنه هو النوع الذي يكمن عادة وراء الحركات الانقلابية .

تتحوّل دراسة الاجتماع والتاريخ الى فلسفة اجتماعية ، وخصوصاً الى فلسفة انقلابية ، في الأزمات والأدوار الانتقالية الكبرى . يتضحّ ذلك في جميع هذه الادوار . فإن نحن اخذنا مثلاً المرحلة الفكرية التي قدّمت للانقلاب الفرنسي وهيأت له ، نرى ان فلاسفة القرن الثامن عشر يتذمرون كلهم من المؤرخين في السابق الذين كانوا يجمعون الوقائع كهدف في ذاته ، ويطالبون ، أن يُكتب التاريخ الجديد بواسطة فلاسفة كي يمكن الوصول الى الحقائق النافعة التي تقود ، تبعاً لفونتنيل ، الى معرفة ذواتنا والآخرين . لهذا نرى أن النصف الثاني من القرن الثامن عشر شاهد فلاسفة يتحولون الى مؤرخين ، كما شاهد مؤرخين يتحولون الى فلاسفة . هكذا ظهرت اسماء جيبون ، هيوم ، روبرتسن ، بولان ، فولتير ، مونتسكيو ، مابلي ، راينال ، هردر ، الذين لم ينظروا كلهم بازدراء تام الى الماضي كما صنع تشاستلكس مثلاً ، ولكنهم رأوا ان التاريخ يجب ان يدرس لاستخراج الوقائع العامة التي تسوده.

لم يكن القصد من الفلسفة التاريخية الاجتماعية في القرن الثامن عشر ، وهو مقصد كل فلسفة اجتماعية انقلابية ، الكشف عن الكيفية التي تطور بها المجتمع ، وكيف أنه تدرج الى الوضع الذي وصل اليه ، بل الاستدلال بالماضي

لبناء المستقبل . انهم لم يسألوا انفسهم كيف توصل المجتمع الى مـا هو عليه ، بل كيف يمكن تحويله الى مجتمع أحسن . ان الكلمات التي يقدّم بهـا روسو كتابه « العقد الاجتماعي » والتي تعلن « ان الانسان ولد حراً ، ولكنه موجود في الاغلال في كل مكان » ، تعبر عن هذا النوع من الفلسفة خير تعبير . ولكن عندما يسأل روسو لماذا حدث هذا التغيير فانه يجيب : « لا اعرف » ؛ وبذلك يعبر عن رأي جميع هؤلاء الفلاسفة لأن ما كانوا يهتمون به ، في الواقع ، كان فقط معرفة الماضي كي يمكن تصحيح أوضاعه وتحويلها . إنهم ، كما رأى مؤرخ هذا الدور كارل باركر ، نظروا الى الماضي ، ليس للكشف عن اصل المجتمع وتطوره كما نرى في القرن التاسع عشر ، ولكن للكشف عن المجتمع المقبل .

يتضح ذلك ايضاً كل الوضوح في أقرب الامثلة لنـا ، في الشيوعية وفي النازية ، فالفلسفة الاجتماعية في عرف ماركس لا تجد غايتها في متابعة تطور المجتمع حباً في الكشف عن الكيفية التي حصل بها هذا التطور ، بل في الكشف عن صورة المجتمع المقبل . لهذا ، نراه يردد ان مهمة الفلسفة في الماضي كانت ادراك العالم ، ولكنها يجب ان تكون ذات غاية واحدة هي تحويل العالم .

عندما تتمكن هذه الفلسفة من اتخاذ طابع انقلابي ، فانهـا تكون مجرد بلورة واعية لمقاصد المجتمع المثالية والمنطق الذي يسود التحولات الاجتماعية التاريخية الطارئة ، ولطرق السلوك والقيم اللاواعية . ان الحركة الانقلابية في اعتمادها على فلسفة اجتماعية من هذا النوع ، لا تفتش عـن برنامج حزبي أو فلسفة كمقصد اعلى في ذاتها ، بل تحاول أن تنشيء طريقة جديدة في الحياة ؛ بيد أنها كي تتمكن من ذلك ، وجب ان تتقدمها مجـار فكرية وتحولات فلسفية عديدة تهيىء الطريق لها ، لأن الفلسفة الاجتماعية الانقلابية الناجحة هي فلسفة تتوّج وتتحد فيها قوى مختلفة ، انها فلسفة تعين وتبلور تحولات قد حدثت في الواقع فتكشف عنها ، وتحددها وتعطيها وحدة وشخصية .

فإذا ما أخذنا الانقلاب الفرنسي لوجدنا أن انبياءه الفلاسفة كثيرون ،

ولكن انبياء الايديولوجية الانقـــلابية أو بالأحرى الذين حولوا الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية هم، على الاخص ، اثنان : فولتير وروسو. ان فولتير كما يبين كثيرون كبرلين ، لم يكن مسؤولاً عن فلسفة الانقلاب الاجتماعية ، ولم يكن مبدعاً لها ، ولكنه كان ، دون شك ، أكبر داعية ومبشر لها ، وأقوى صوت ارتفع في تعميمها طيلة نصف قرن . إن كتب كوندياك ، كوندورسه ، تورجو ، لامتري ، هلفسيوس، هولباخ ، دالمبار ، ديدرو ، مورلي ، مـابلي ، والانسكلوبيديا الخ ... وإن كانت تتضمن الفلسفة الاجتماعية ، فانها لم تكن مسؤولة عن نشرها وتعميمها ؛ بينما اعطت كتب فولتير ومقالاته ومنشوراته ورسائله وطريقة حياتـــه ، واخيراً ، وجوده نفسه هذه الفلسفة طابعاً شعبياً عامـــاً وجعلتها جزءاً من التاريخ ، وطورتها الى اداة انتقالية ثورية .

اما النبي الثاني فهو روسو . ولكن نجاح روسو كنبي للثورة لم ينشأ من عمق فكره او من الناحية الفلسفية الاجتماعية المحضة ، بل في قدرته على اعطاء الفلسفة وجهاً جديداً ، وجهاً مشحوناً بالحيوية والنشاط ، بالحماسة والعاطفة ، ولغة مليئة بالمشاعر الفياضة الصادقة والاحاسيس العفوية المباشرة . نقد فولتير النظم القـائمة ، وسخريته اللاذعة القاتلة جعلت هذه النظم والطبقـــات الارستقراطية الدينية التي تمثلها اضحوكة اوروبا ؛ ولكن روسو ذهب في طريق أكثر ايجابية ، فتكلم عن العناصر التي تخلق المجتمع الجديد ، عن القصد الاجتماعي ، عن قداسة الشعب ، وعن الارادة العامة التي ينبثق منهـــا هذا المجتمع . انه صنع ذلـــك كمبشر وداعية وهكذا برز دوره في الفلسفة الاجتماعية الى ايديولوجية انقلابية . والفلسفة النفعية ، كمثل آخر ، وجدت تيارات فكرية عديدة سبقتها قبل ان تتجمع وتتركز في بانتام . انها وجدت في هذا الاخير ، بانتام المتنسك الشاذ ، فيلسوفهـــا الاجتماعي ، ولكن ميل احد اتباعه وتلامذته ، هو الذي نقل هذه الفلسفة الى الخـــارج فجعل منها حركة ايديولوجية انقلابية. قدّس المؤمنون بهذه الفلسفة بانتام كقائد روحي،

بله كإله . ولكن ميل قام فيها مقام بولس في المسيحية .

ووراء الفلسفة الليبرالية الانقلابية يقف أدم سميث وفرانسوا كاسني وفلاسفة القرن الثامن عشر ، ولكن وراءهم ايضاً ووراء جميع المفكرين الذين ساهموا ، تكمن تيارات فكرية فلسفية كبيرة مديدة تبدأ بانسان النهضة والانسان البروتستانتي وديكارت وبالاخص لايبنيتز ، الفيلسوف الذي اكد على وجوب ازالة النظام الاقطاعي التقليدي ، لأن وراءه يتبدّى النظام الاصيل الحقيقي ، النظام الطبيعي الذي أقامه الله الكلي الحكمة والمحبة . اعطى لايبنيتز بفلسفته ، القوى الثورية ثقة مطلقة بذاتها ، وذلك في وقت كانت تحتاج فيه حاجة ماسة الى هذه الثقة .

عبرت تلك الفلسفة التي تكمن وراء الليبرالية عن ذاتها باسماء كثيرة ، تمتد من لايبنيتز ، ونيوتن ، وبايكون ، وديكارت الى كونستان ودي تراسي الخ...

فهي لا ترجع اذن الى مصدر واحد معترف بـه ، يحكم في نظامها ويقيس علاقاتها ويعطيها قاعدة عامة ، ثم انهـا غامضة في كثير من مبادئها الاساسية ومناحيها ، وعندما نقيس علاقتها مع تاريخ الغرب الفكري الحديث ، أو مع الفلسفات الاخرى التي عرفها التاريخ نرى أن الذين اشاروا ، امثال فرانكل، الى أنها تحتل جزءاً صغيراً منه ، وأنهـا لم تَسُدْ هذا المجتمع بمفردها قطّ ، كانوا على حق . ولكنها ، على الرغم من ذلـك ، كانت الفلسفة التي دمغت الغرب وميزته فأعطته شخصية خاصة بـه بين المجتمعات الانسانية الأخرى التاريخية منها والمعاصرة . اما سبب ذلك فيعود الى المرحلة الانتقالية الثورية التي جاءت فيها ، فقـد كانت هناك قوى اجتماعية تاريخية تعمل في المجتمع وتحاول التعبير عن ذاتها ، فكانت الفلسفة الليبرالية اقرب الى غيرها في تحقيق هذا التعبير . ان هذه القوى جعلتها اكثر انسجاماً من غيرها مع منطق المجتمع آنذاك وخصوصاً في مناحيه التطورية . قـد يحدث العمل الانقلابي او الحركة الانقلابية قبـل قيام الايديولوجية الانقلابية كما نرى في الثورة الانكليزية وفي الثورة الاميركية ، حيث رافق ظهور الايديولوجية ظهور الانقلاب ، ولكنها

لا تحدث قبل قيـــام الفلسفة الاجتماعية او بالأحرى تيارات فكرية فلسفية تقدّم لها .

*

نصل الآن الى الصعيد الثاني في هـــذا البحث . فبعد تحديد الفلسفة الاجتماعية من ناحية عامة ، وفي شكلها الانقلابي من ناحية خاصة، علينا المقارنة بينها وبين الايديولوجية الانقلابية ، كخطوة ضرورية في ايضاح الايديولوجية ايضاحاً وافيــاً . تميل الفلسفة الاجتماعية بطبيعتها الى التحول الى إيديولوجية لأنها ، في شكلها الايديولوجي فقط، تستطيع أن تبسط مبادئها، بشكل يسمح لهـــا بضبط وتحديد مسلك الحركة الانقلابية . ثم ان الايديولوجية الانقلابية ذاتها تميل ايضاً الى التبسط كدعاية ثورية ، فتعتمد الشعارات . لذلك نجد ، في كل حركة انقلابية كبرى ، مفكرين انقلابيين ينقلون الفكر الفلسفي الاجتماعي الى ايديولوجية عامة . فـــإذا كان لوك وجودوين وأدم سميث كتبوا لأقلية مثقفة، كتب اخرون كباين وجافرسن وغيرهم بشكل قريب الى الذهن العام . واذا كان هالفسيوس وبايل وديدرو ومونتسكيو وهولباخ كتبوا بشكل فلسفي فـــان روسو ودي مولان ودانتون وميرابو ومارا وسان‌جوست وروبسبيير توجهوا رأساً الى الشعب ، ونقلوا اليه فلسفة اولئك بشكل واضح . ان هــذه الظاهرة واضحة كل الوضوح في الانقلابات الحديثة ، ففي الماركسية نجد سلسلة قوية تبدأ ، من انجلز نفسه وتمتد الى ستالين وخروشوف او الى ماركسيين من امثال بوليتزر ، جعلوا همهم الاول التبسيط العـــام لفلسفة ماركس . والنازية ترجع الى جوبينو وتشامبرلن وأمون ولابوج وجالتون وبيرسون والفلسفة المثالية واقطابها . ويتوجه هتلر ودارا وجوبلز ، والى حد ما روزنبرغ ، الى الشعب بشكل عام ، لأن الايديولوجية الانقلابية تعبّر دائمـاً عن ميل الى التبسط في كتب واضحة تتميز بها عن الكتب المعقدة التي تعبر عن الفلسفة الاجتماعية .

الايديولوجية لا تبسط الفلسفة الاجتماعية فقط بل التاريخ كله ؛ يذكر كاهلر أنه عندما خرج هرمـــان روشنينج على هتلر ، وهرب الى الولايات

المتحدة ، سأله بعض الصحافيين عن السبب الذي دفعه الى الحركة النازية في ابتداء الأمر فأجاب : في حضور هتلر يصبح كل شيء بسيطاً ، واضحاً ، ونحن الالمان ، كما تعرفون ، شعب معقد جداً .

الفلسفة الاجتماعية تناقش وتحلل ولكن الايديولوجية تتكون من تأكيدات بسيطة صرفة . الفلسفة الاجتماعية تكون عادة مبهمة في قضاياها وتنطوي على متناقضات عديدة ، ولكن الايديولوجية تحسم هذا التناقض والابهام . لا نجد في الماركسية ، مثلاً ، عنصراً واحداً دون تناقض او غموض ، ولكن الايديولوجية التي انبثقت منها تركزت على بضعة مبادىء وصور واضحة تجردت من مظاهر التعقيد والابهام التي رافقتها كفلسفة اجتماعية .

ولكن هذا لا يعني ان الايديولوجية خالية من بعض ابهام وغموض ، وليس هناك من ايديولوجية انقلابية دون درجة من التناقض والغموض ، لأن ما من ايديولوجية انقلابية نشأت في عقل فردي تبعاً لعمل منطقي محض . فكل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تعبر عن اوضاع اجتماعية متناقضة ، وتمتد الى مجاري التاريخ والاجتماع المتباينة ، فتعكس اشكال التباين والمتناقضات الاساسية . وامتدادها الشامل ذاك يفرض عليها الانطواء على قدر من التناقض والابهام . تشتد هذه الخاصة في الايديولوجيات التي يتم نموها تدريجياً عبر اجيال او قرون كالمسيحية مثلاً التي يصعب وجود دين آخر غني بالمتناقضات مثلها لأن ليس هناك من دين آخر نما في متناقضات غريبة عبر قرون عديدة .

كتب باسكال منذ مدة طويلة : غريبة هي المسيحية ، انها تأمر الانسان بأن يعترف بأنه منحط، بل حقير ، وتأمره ايضاً بأن يكون مثل الإله ؛ غير انها ، لولا هذا التناقض ، لجعلته غليظ العجرفة بسبب كرامته ، أو مستعبد النفس بسبب حقارته . الشمول الذي اراده اكويناس مثلاً في التركيب العام الذي اعطاه للايديولوجية المسيحية ينطوي على كثير من الآراء

والاقوال التي يمكن على الاقل فهمها بشكل متضارب. لذلك ، كان المفكرون على اختلاف مذاهبهم السياسية يرجعون اليه في تبرير مبادىء مختلفة كمبدأ السيادة الشعبية ومبدأ الثورة ، مبدأ حق الملوك الالهي ، أو مبدأ تعذيب المارقين . وفي العصر الحديث ، وجد من يرجع اليه كمدافع عن قيمة الفرد ، وعن سيادة العقل التامة ، وعن الاعتدال في جميع الامور . اما في عهده أو بعد موته بوقت طويل ، فان العقل اللاهوتي كان يرجع اليه في تدبير القتل والتعذيب ، وكل ما ينقض قيمة الفرد وسيادة العقل او الاعتدال .

ان اتباع الايديولوجية لا يرون هذه التناقضات او هذا الابهام ، لانهم لا ينكبّون عليه عن طريق عقلي منطقي مستقل بل مدفوعين بحاجة نفسية تتشوق الى تفسير عام أساسي لعلاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ .

يتساءل فولتير ، وهو الذي ساعد أكثر من غيره في نقل الفلسفة الاجتماعية الثورية التي هيأت للثورة الفرنسية الى ايديولوجية انقلابية ، في معرض حديث له حول هالفسيوس : لماذا لا يكتب هذا الاخير شيئاً واضحاً محدداً ضد التعصب والدين ؟ ويجيب بأن السبب هو انشغال هالفسيوس بالميتافيزيق التي لا يقرأ كتاباتها سوى عدد قليل من الناس ، ولا يفهمها سوى عدد يسير ايضاً ، والتي تنطوي دائماً على متناقضات ، وبذلك ، تعطي الخصوم سلاحاً ضدها ، فيستنتج فولتير بأنه من الأفضل بكثير ان نزدري بالمخاصمات الميتافيزيقية ، وأن نكتب مؤلفات صغيرة تتجه الى الجميع ، ونضمنها وقائع وافكاراً بديهية واضحة بسيطة يستطيع الجميع فهمها . فسعادة الناس أو تعاستهم غير مرهونة ببعض الحجج والبراهين التي يعجز تسعة اعشار الناس عن فهمها ، والذكاء لم يعط للناس كي يكتشفوا عن جوهر الاشياء ، بل كي يتمكنوا من العمل بفعالية . تحاول الفلسفة الاجتماعية الانقلابية تحديد المرحلة الانتقالية بشكل عام ، وعندما تتركز انقلابياً ، تحاول تحديد القضية الانقلابية في ذاتها ، بشكل مستقل عن تحقيقها ، أي انها لا تهتم بالوسائل أو بالظروف الآنية المتغيرة التي تحيط بها ؛ ولهذا فانها تتركز على صحتها الفلسفية

دون اهتمام بنفعيتها المباشرة او بواقعيتها ، لان قصدهـــا يتجه الى الاهداف الاساسية النهائية التي تنبع منها وبسببها القضية الانقلابية لا بالكيفية الــتي تلجأ اليها القضيه لبلورة ذاتها في الواقع . تقع الكيفية في نطـــاق المفكر الايديولوجي ، أي المفكر الذي يبسط الفلسفة الاجتماعية ، ويحررهـا من صعوبتها ، من غموضها ، من تعقيدها ، من متناقضاتها ويقدمها في شكل موحد منسجم مبسط يتجه الى الفرد بشكل عام . لهذا ، يهتم المفكر الايديولوجي لا الفيلـوف الاجتماعي بهذه الكيفية ، لأن هذا الأخير يهـــتم بمقاصد الحركة الكبرى في مجرى التاريخ ، وبالقوى والسنن التاريخية الاجتماعية العامة التي تفرضها . ان كل قضية انقلابية تحتاج الى هـــذين النوعين من التعبير ، النوع الفلسفي الاجتماعي الذي يعبر عنها في دقائقها الاولى ، والنوع الايديولوجي الذي يبسطها ويوحدها بحركة معينة .

يتطلب كل نوع صفات وخصائص معينة . فالفيلسوف الاجتماعي يعـــني صحة الفكرة وقوة التعبير عـــن القوى العاملة في التاريخ ؛ والمفكر الايديولوجي يعني قدرة على ربط الفلسفة بمرحلة معينة ، وتقييم الوقائع القائمة واستخدامها في تحقيق مقاصد الفلسفة الاجتماعية الاساسية . يتقدم الاول على الثاني الذي يعتمد الفكرة الاجتماعية في بناء الايديولوجية . هـذا لا يعني أن الايديولوجية الانقلابية لا تنطوي على متناقضات، بل انها تستطيع ان تتجاوز أية متناقضات تجاوزاً سيكولوجياً ، إن عناصرها تشكل سيستاماً system سيكولوجياً وبالدرجة الاولى، وليس سيستاماً منطقياً . فالاجزاء التي تتركب منها تترابط وتتكامل في وحدة عامة لان كلا منها يخـــدم القصد العام الذي يميز الايديولوجية. فعندما نتكلم عن سيستام ما، فإن اول ما توحيه لنا العبارة هو ان هذا السيستام ذو تركيب منطقي ، وأنه إن لم يكن منطقياً فانه لن يكون سيستاماً. ان الاجزاء في سيستام من هذا النوع تترابط، أو تتصل بعضها ببعض تبعاً لقواعد المنطق ، ولكن من ناحية سيكولوجية ، يأخذ السيستام صفته الذاتية ، لأن هناك قصداً عاماً شاملاً يحيط به احاطة تامة ويقوم كل من

عناصره بخدمته . وجد كثيرون من العلماء الذين درسوا الدين من فون هيوجل وواش الى سولاس والبورت وعشرات غيرهم الشيء ذاتـه في الدين . فالمزاج الذي يولده هو مزاج يتشوق الى البساطة . كانت هـــذه النتيجة طبيعية لأن الدين والايديولوجية التي ترجع الى قاعدة علمانية يخضعان لتركيب ايديولوجي واحد .

تختلف الايديولوجية الانقلابية عـن الفلسفة الاجتماعية في كونها تعبر عن ذاتها في نمط حياتي مميز . تتساءل الفلسفة الاجتماعية عن منطق التاريخ ، وعن معنى الوضع الانساني في تحولاته ومتناقضاته ، أو تحـــاول ان تكشف عن القوى التي تسود مظاهر الاجتماع ووقائع التاريخ . قـــد تحقق بذلك مفهوماً مقنعاً في الحياة دون ان تنتقل الى مشاعر الفرد فتصبح طريقته في الحيــاة. فلسفة الفيلسوف الاجتماعي لا تعني انها يجب ان تقود الى عمل مـــا ، أو ان تسود الوجود ، أو ان تؤثر فيـــه ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترغب في قصد واحـــد : أن تسود الوجود وأن تؤثر فيــه . فعندما تتحـول الفلسفة الاجتماعية الى قوة تسود كيان عدد من الافراد فتؤثر في سلوكهم تأثيراً عملياً، وتستطيع توحيد شخصيتهم في مناحيها العقلية والشعورية ، تتحول آنذاك الى ايديولوجية انقلابية .

تعبّر الايديولوجية الانقلابية عن الأمـــل والخوف ، عن مشاعر الولاء والحب والبغضاء ، امـــا الفلسفة الاجتماعية فهي شكل من أشكال المعرفة . الاولى تقوم على قوة الخيال في بلورة العناصر العاطفية وتحديدها ، والثانيـــة تقوم على قوة الفكر في تحويل التاريخ والاجتماع في صورة واضحـة . ان آباء الكنيسة حولوا الحاجات العاطفية والفكرية التي تكمن وراء المسيحيـة الى مجموعـة من الحقائق الأساسية ، وماركس وانجلز صنعا الشيء ذاته بحاجات عصرهم ، وخصوصاً حاجـــات العمل ، وكان لينين على الاخص من حوّل الماركسية الى ايديولوجية انقلابية .

تعني الايديولوجية الانقلابية بكلمة أخرى ، تحول الفلسفـــة الاجتماعية

الانقلابية الى طريقة في الحياة ، أي انتقالها من مجموعة من النظريات والمجردات الى قاعدة أخلاقية ، والى حقيقة شعورية . تفسر الفلسفة الاجتماعية العالم ، ولكن الايديولوجية الانقلابية تجعل الانسان يعاني العالم ويكابده . تتوجه الأولى الى عقل وفكر الانسان ، بينما تتوجه الثانية اليه ككل ، تلتزمه في كيانه ككل ، تعبر عن آماله وأهوائه ومخاوفه ومثله .

الفكرة كفكرة ، تكون عاجزة دون حول او قوة وطالما بقيت فكرة محضة ، فلا تصبح فعّالة وتنمو في فعاليتها الا عندما تتحول فقط الى مكمن الشعور فتمسي جزءاً منه . باستطاعتنا أن ندرس أية فلسفة اجتماعية ونكتب بها التفاسير والشروح البارعة ، التي نقتنع بصحتها وقوة منطقها ، ولكن دون أن يكون لها أي تأثير في أخلاقنا العملية او النفسية التي ترجع الى منابع تختلف تماماً عن صحة المنابع الفكرية . إن الايديولوجية الانقلابية تحمل في الحياة التي تولدها برهانها ، فلا تخضع لتحليلات علمية او حجج عقلية . فهي تتمتع بالولاء والاخلاص اللذين تحتاج اليها بشهادة نفسية وجدانية .

يُقبل الانسان على الفلسفة الاجتماعية، عن طريق فكري ، بسبب حاجات فكرية ، ويقبلها او يرفضها عادة تبعاً لمقاييس فكرية ايضاً ، ولكنه يُقبل على الايديولوجية بسبب حاجات نفسية اخلاقية ، بسبب مشاعر وعواطف تجد منفذاً فيها . انه يعطيها ولاءه لأنه يعتمدها كمخرج لما يعانيه من كبت شعوري أو فراغ روحي انساني. لم يكن تجاوب الجماهير الكبيرة مع الماركسية مثلاً ، لاقتناعها بصحة التفسير الاقتصادي المادي الذي قدمته ، ولكن لأن الماركسية ، بتأكيدها على الصراع الطبقي ، كانت تعبر عن تجربة يومية حادة، ولأن النظم الاجتماعية والسياسية والليبرالية فشلت في اعطاء العمال العدالة ، وشعوراً بالكرامة والقيمة الإنسانية . أراحت الماركسية العمال من عناء نفسي أليم يقاسونه وعالجت مركب نقص كانت ظروفهم الصعبة تفرضه عليهم ، فملأت فراغاً روحياً كان يُثقل أنفسهم ، وأرجعت لهم حساً بالكرامة نزعته عنهم الرأسمالية أو بالأحرى رفضت أن تعترف لهم به .

لا يأتي الشيوعيون والماركسيون الى الماركسية كعلماء اجتماع ، يحاولون الكشف عن تركيب المجتمع ، وعن حركته ومنطقها ، إذ انهم لو أتوا بهذه الصفة ، لضاقوا ، مثل غيرهم ، ذرعاً ، في كلمة استمان ، باعوجاج أفكارها ، والتواء مبادئها ، وبفكرها المتذبذب المجرد ، وبابهامها اللاضروري . ولكنهم يأتون اليها كمؤمنين يتشوقون الى الايمان بـسنن العالم المخبوءة التي تعمل لمصلحتهم. فكلما ازداد استتار السنن ازدادت قوتها في الامتناع ، وسهل الدفاع عنها ضد الذين ينخدعون بظاهر الأشياء . ينطوي كتاب رأس المال ، كتاب الشيوعية المقدس بدرجة كبيرة ، على الخصائص التي نواجهها في جميع الكتب المقدسة أي التناقض والغموض . قال سوريل في الماركسية بانها تستعمل لغة تحتاج الى الوضوح والدقة ، تحاول ان تشمل في تعبير واحد حركة المجتمع ككلّ وفي جميع تعقيداتها ، ولكن الذكاء الانساني لا يملك الأسباب التي يستطيع أن يعبر بها عن تركيب عام كهذا . هذا القول يصحّ في كل فلسفة إجتماعية انقلابية.

ان افكار ماركس لا تشكل نظاماً علمياً كما يحاول بعض اتباعه القول . إنه لم يكن من بناة الأنظمة ككونت أودراوين او ارسطو مثلاً ، فالبيان الشيوعي ليس سيستاماً بل عرضاً متتابعاً لبعض العقائد حول التاريخ ، ودعوة الى العمل الشعبي الثوري ؛ ولكن على الرغم من أنه كان بياناً ، وعلى الرغم من ان القصد منه كان تقديم صورة واضحة عن الفكرة الشيوعية التي تتجه الى الجماهير ، فانه كان ينطوي على متناقضات . من أمثال ذلك أنه يؤكد في آنٍ واحد على المبدأ الثوري وعلى المبدأ الاصلاحي . لهذا لم يكن من الغريب أن تجد الحركة الاشتراكية الاصلاحية في برنشتين ، وبلوم ، والفابيين من يرجع اليه كما ترجع الحركة الشيوعية الثورية . كان هوك يتكلم باسم العديد من المفكرين والحركات عندما كتب بأن الماركسية تنظر الى الثورة كتوسيع وامتداد للنسق الديمقراطي القائم، وأننا نجد في كتابات ماركس ما يؤكد هذا الموقف وينقضه في آن واحد وبنفس القوة .

اما كتاب رأس المال فان ماركس نفسه وجد أن كتابة الجزء الأول منه

لم تكن صعبة فقط بل غير مرضية عند انتهائها ، كما ان كروشه يقول عن هذا الجزء ، وهو أهم الأجزاء الثلاثة ، بأنه ذو تركيب متناقض غريب دون تنسيق أو تنظيم .

اما الجزآن الآخران فلم يستطع ماركس ابداً انهاءهما ، وعندما أراد أنجلز أن يقوم بذلك ، بعد وفاته ، وجد المواد مشتتة مبعثرة كما لم يكن ينتظر . فانجلز هو الذي أعطى صورة منسجمة متماسكة عن المادية التاريخية في كتابه ضد دوهرينج فقدّم اتباع ماركس هذه المادية ، بعد أن اخذوها من كافة كتبه ومنشوراته ونسقوها .

تمثل الايديولوجية إرادة حازمة على معالجة وضع معيّن فهي ، لذلك ، نتيجة التصميم على العمل . أما الفلسفة الاجتماعية فهي نتاج فكري من عمل بعض النظريين ، يضمنونها نتائج دراستهم لأوضاع الاجتماع والتاريخ بغية ايجاد تفسير عام أو حل ما لمرحلة تاريخية معينة . لذا كان الانسان عادة يعتمد الايديولوجية وليس الفلسفة ، لأن الفلسفة تنطوي دائماً على متناقضات وتساؤلات عديدة كل منها يتميز ببراهين قوية ، يشعر الفكر امامها بشيء من العجز الخانق .

تستطيع الفلسفة الاجتماعية ان تتغلب في الحجة ، وان تهيىء الجو بنقد ناجح للأفكار والآراء السائدة ، ولكنها لا تستطيع ان تنزل الى الأعماق النفسية فتزيل المقاومة العاطفية كالايديولوجية . الفلسفة الاجتماعية تناقش وتجادل وتتوجه الى الفكر والوقائع في نقاشها وجدالها ، فتعتمد بالتالي الكتب وسيلة لها . أما الايديولوجية فانها تتجه الى الميول والمشاعر والغرائز ، وأداتها الفعالة هي الصحف والاذاعة ، وبالتالي ، وعلى الأخص ، الخطابة والخطباء . ان من اهم الاستنتاجات الاولى التي نأخذها من التجارب الايديولوجية الثورية الكبرى في التاريخ ، هو أن الأمر المهم ليس ما يؤمن به الناس ولكن الكيفية التي يؤمنون بها .

لذا ، نجد ان الحركة الانقلابية تعتمد على الايديولوجية الانقلابية وليس

على الفلسفة الاجتماعية التي تنشىء لها قاعدة واطاراً في خلق الوقائع على صورتها . ان اوير سكرتير الحزب الاشتراكي في المانيا ، أثناء ازدهاره، وأقوى شخص في الحزب بعد بابل ، اعلن مرة بأن فكره يعجز عن استيعاب المناحي الفلسفية في الماركسية وأنه لا يستطيع ان يقول بانه ماركسي واع .

ولافارج صهر ماركس ، وداعيـة الماركسية الاول في فرنسا ، اعترف للينين بان ليس هناك من أحد يفهم ماركس ، ولكن مراسلات ماركس وانجلز تدل على أن لافارج هو الآخر ، في رأي ماركس ، لم يفهم الماركسية . وجد ماركس نفسه كيف ان اتباعه يسيئون فهمه وأعلن مرة بأنـه هو نفسه ليس ماركسياً . امـا انجلز فقد كتب له في احدى رسائله يقول ان الذين نعتبرهم رسمياً منتمين لحزبنا لم يفهموا حتى المبادىء الاولية في أفكارنا . من هذا يتضح أن الماركسية كفلسفة اجتماعية تخضع للتناقضات والابهام ، وتعجز عن التوجه الى جميع الاتبـاع وتنحصر في نخبة محدودة من المفكرين النظريين الفلاسفة ، وان هؤلاء لم يكونوا يتفقون فيما بينهم على تفسير واحد لها .

ان دجيلاس يذكر ان ماركس لم يفكر ابـداً بانشاء نظام ايديولوجي او فلسفي جامع ، امـا اتباعه فهم ، في معظمهم ، ايديولوجيون ، والى درجة محدودة ، علميون وذلك واضح في أمثلة بلاكهنوف ، ولابريولا ، ولينين ، وكاتوسكي ، وستالين الخ ... فقصدهم كان بناء مذهب من أفكار ماركس ، ومع الوقت كشفوا عن ميل لتقديم تعاليمه كمفهوم نهائي جامع حول العالم .

لم ينشر ماركس اي عرض منظم للمادية التاريخية ، فهي منتشرة هنـا وهناك في ما كتبه بين عام ١٨٤٣ وعام ١٨٤٨ . امـا فيما بعد ، فقد انطلق منها كحقيقة مسلم بها . رأى كثيرون من النقاد أن ماركس لم يعتبر المادية التاريخية مذهباً فلسفياً جديداً بل منهجاً علمياً في التحليل الاجتماعي التاريخي وأساساً لاستراتيجية سياسية ؛ وأنـه فيما بعد كان يشكو من طريقة أتباعه في استخدامها والرجوع اليها ، وكيف أن قسماً منهم على الأقل كان يجد أنهـا تريحه من كل عناء في التدقيق التاريخي ، بتوفير أجوبـة جاهزة للمشاكل التي

يقود التدقيق اليها .

ولكن ، على الرغم من الاختلاف فيها ، وعلى الرغم من عنصر الشك في التفاسير التي تعلن حقيقتها ، فان الحركة الاشتراكية التي تعود اليها كانت تقوى باستمرار وتنتشر بسرعة كبيرة . اما واجب نظريي الماركسية ومترجميها ، فلم يكن اعلان سياسة الحزب ، بل اعطاء تبرير ماركسي لأية سياسة تتبعها الحركة . ان تحول الفلسفة الى ايديولوجية جعل من الممكن اعتماد الماركسية قاعدة لحركة انقلابية كبرى . تلك الايديولوجية كانت واضحة مبسطة تعتمد على بضعة مبادىء متماسكة هي حتمية انهيار النظام الرأسمالي ، خلق النظام الرأسمالي ديالكتيكياً للمتناقضات التي تلغيه ، الصراع الطبقي وقيام البروليتاريا بوضع نهاية لهذا الصراع ، تركز رأس المال ووسائل الانتاج في أيدٍ تنكمش باستمرار في عددها ، زوال الطبقات الوسطى ، ازدياد بؤس البروليتاريا ، دور الاقتصاد وعلاقات الانتاج الاول في تحديد المظاهر الاجتماعية ، قيام دكتاتورية البروليتاريا . هذا التحول الى ايديولوجية انقلابية جعل من الممكن اعتماد الفلسفة الماركسية قاعدة لحركة انقلابية شاملة . التفسير الاقتصادي مثلاً هو لحمة الماركسية ، ولكننا لا نجد في اي مكان من كتابات ماركس عرضاً منظماً منسقاً لهذا التفسير ، بل يجب ان نفتش عنه في امكنة مختلفة وفي صور متعددة وفقرات موزعة هنا وهناك .

اما من ناحية النازية فإن هتلر نفسه يذكر في أحاديثه ، بأن قليلين جداً من قادة الحزب النازي قرأوا كتاب روزنبرغ « اسطورة القرن العشرين » وأن الذين قرأوه هم اعداء النازية. ثم وصف الكتاب بأنه مبهم وغامض؛ واذا كان قادة النازية انفسهم لم يقرأوا كتاب روزنبرغ ، فانهم قرأوا ، مع ملايين اخرى ، كفاحي ، وهو الذي يمثل الايديولوجية النازية الانقلابية وليس فلسفتها الاجتماعية .

يصدق الشيء ذاته على الماركسية . فاذا كان الذين قرأوا كتاب رأس المال قليلين جداً فان الذين قرأوا البيان الشيوعي يعدون بالملايين وعشرات

الملايين .

وهذا الشيء يصدق ايضاً على الليبرالية ، فالذين قرأوا كتب جون لوك مثلاً قليلون ، ولكن الذين قرأوا كتب باين ووثيقة اعلان الاستقلال كثيرون. اما الانقلاب الفرنسي فانه من المشكوك فيه ، كما يذكر شافر وغيره من مؤرخي الانقلاب ، بأن يكون عدد كبير من قادة الثورة انفسهم قد قرأوا روسو ، في الثورة . ولكنهم كلهم كانوا مشبعين بالايديولوجية العامة التي تفرعت منها .

سمحت المراقبة في روسيا القيصرية بنشر كتاب رأس المال بقولها : « على الرغم من ان الكتاب يتميز باتجاه اشتراكي صريح فانه ليس مكتوباً بشكل شعبي ، ولهذا ، فانه من المستبعد ان يجد الكتاب قراء عديدين ». ولكن المراقبة نسيت ان الفلسفة الاجتماعية لا تحتاج الى قراء عديدين بل الى بعض القراء الذين يحولونها الى ايديولوجية انقلابية . فكانت النتيجة عكس ما رأته المراقبة . تشكل الفلسفة الاجتماعية نطاقاً فكرياً يتساءل ، يدقق ، يناقش ، يتحرى . ولكن الايديولوجية الانقلابية تتولد في بضعة افكار اساسية تحاول ان تجذب اليها ولاء اكثرية الشعب وتعمل على قيادة المجتمع عبر التجارب والأوضاع المختصة التي تحيط به اثناء المرحلة الانتقالية. لذا، كان عليها أن تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبامكان كبير على ضبط وبلورة احداث التاريخ . الفلسفة الاجتماعية تنحو شطر المشاركة الفكرية والايديولوجية تميل الى المشاركة العاطفية فتستثني عنصر النقد ، وتأبى المساومة مع عناصر أخرى في تنظيم العالم الخارجي ؛ الهدف الطبيعي العفوي للايديولوجية الانقلابية يقوم في العمل الثوري ، اما الفلسفة الاجتماعية فتعجز عن توليد العمل بشكل ذاتي محض لان قواها تنضب في علاقاتها الفكرية وفي مماحكاتها النظرية . الايديولوجية الانقلابية تتميز بفعالية وجدانية عميقة وبامكان شديد في بلورة أحداث التاريخ والاجتماع ، وتعلن دائماً أنها تملك مفتاح التاريخ ، الحل النهائي لجميع ألغازه ، والمعرفة الوثيقة للسنن العامة الشاملة التي تسود

الطبيعة والانسان ، فتستثني من الفلسفة الاجتماعية ما يساورها من شك وما يعتورها من تردد واستقلال فكري . قوة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في العلاقة العاطفية بل الصوفية التي تولدها في أنفس المؤمنين بها . كان مونارو على حق عندما لاحظ أنه بامكان الخارجين عنها ، او الذين يرقبونها من الخارج فقط ، أن يحللوها من ناحية فكرية فلسفية ، وان النقد الذي يوجه اليها يكشف عن العناصر العاطفية فيها ويعجز عن تحقيق مرماه . إن التعرض الفكري المباشر لها يعجز عن النيل منها او الغائها إن لم يدعمه تحول في الأسباب الاجتماعية التاريخية التي ادت الى ولادتها . التغير العميق في الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تحيط بالايديولوجية يجعل بامكان النقد الفكري والتحليل الفلسفي هدمها .

الفلسفة الاجتماعية تتجه الى العقل والفكر ، لذا ، تعجز عن توليد الحركة لأنها لا تولد محرضات الحركة التي تتولد في المشاعر .فالفكر لا يسبب الحركة بل الامل والخوف ، والحماسة والولاء ، والحب والحقد . اما الفكر فيولد الوسائل التي تثير القوى المحركة فقط بتقديم أهداف ومقاصد قوية تحرضها وتقودها . يمكن ، اذ ذاك ، مناقضة ومناقشة الفلسفة الاجتماعية ، ولكنها حين تمتد فتحقق ذاتها في ايديولوجية انقلابية ، تستحيل مناقشتها ، لانها تصبح جزءاً من نفس المؤمن بها ، وتعبيراً عن الديناميك الباطني في الحركة الانقلابية . مهمة الايديولوجية الانقلابية ليست وصف الواقع بدقة بل التعبير عن التصميم على العمل الانقلابي . فهي تعبر عن مشاعر الجماهير وأفكارهم وقد حزمت أمرها على صراع ثوري يهدم النظام القائم. الفلسفة الاجتماعية تركيب ينفتح للتحليل، ويمكن تحليله عنصراً عنصراً ، أما الايديولوجية فتحقق مقصدها في بث الايمان واجراء تحول نفسي ، فهي لا تنفتح للمناقشة الموضوعية ، وترفض ان تحلل الى أجزاء أو الى فصل بين صواب وخطأ . ان روسو ومن بعده سان جوست وروبسبيير الذين حركوا العالم وأثاروا ايمان وحماسة الناس هم هم روسو وسان جوست وروبسبيير المتطرفون الذين يأبون أية مساومة . ولينين الذي أوحى

بالحركات الانقلابية في شتى ارجاء الدنيا هو هو لينين الذي لا يعرف الحلول النصفية والتسويات ، وهكذا دواليك ... تقترب الفلسفة الاجتماعية من موادها باحتياط وحذر ، أما الايديولوجية فلا تعرف التردد والاحتياط والحذر ، بل تقترب من موادها وهي تتفجر حماسة واندفاعاً ، يقوم دورها في اعداد الناس لمعركة فاصلة مع الوجود القائم ، فتوجه الانظار والعواطف الى العمل ، وليس الى البحث ، وتحاول حشد العواطف والمشاعر لا اعتماد البرهان العلمي والوقائع . لذا كان من الممكن لمن يساهم في الحركة الانقلابية على صعيدها الفكري المحض او كفلسفة اجتماعية فقط أن يقبل أو يساهم بحركة اصلاحية ، اما من يمتد من الفلسفة الى الايديولوجية فيعيش في الاخيرة ويحاول تجسيدها ، فإنه يأبى تماماً اي موقف اصلاحي ، ولا يرضى عن التدمير التام للوجود التقليدي أي بديل .

تنطوي الفلسفة الاجتماعية على نظام او مبادىء من نتاج فكري شخصي ، وتحمل اسم مفكر أو فيلسوف . ولكن الايديولوجية ، على نقيضها ، واقع وجداني مجموعي ، ومعتقد جماعي ، ومجموعة من الافكار تميز جماعة أو حزباً ، أو طبقة . يستطيع الفيلسوف أو المفكر ان يعطيها أو يخلقها أو يحققها لجماعة أو حركة من الحركات ، لأن ما يبشر به كفلسفة شخصية يستطيع ان يتحول الى مجموعة من المبادىء المبسطة تشكل ايديولوجية جماعة أو حركة ؛ والعكس غير صحيح لأن اشاركة في الايديولوجية تعني ان المفكر اوالفيلسوف يجب ان يتجاوز صعيده الفردي ، ويصبح جزءاً من الجماعة أو الحزب أو الطبقة أو الحركة ، كما انه يجب ان يتجاوز الفكر المجرد الموضوعي المتشكك ، فيتحول الى فرد مؤمن في شخصية جماعية تتميز بالمشاعر . بيد أن هذا لا يعني ان المفكر او الفيلسوف يعمل باستقلال عن التاريخ . انه في الواقع يعبر ، مهما بلغ استقلاله ، عن تجاوب معين مع قضايا ومشاكل عصره ومجتمعه ، والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها ، على الرغم من ان فلسفته تحاول ان تتجاوز الحدود النسبية التي ترتبط بها .

يمكن القول الآن ان هناك فلسفات شخصية او فردية ، ولكن ليس هناك ايديولوجيات فردية او شخصية . أما الفلسفة الاجتماعية ، وان كانت تهتم بما يجب أن يكون ، فانها تتركز اولاً على ايضاح ما هو قائم ، والكشف عن السنن او القوى التي تسوده . والايديولوجية الانقلابية تميل أكثر نحو تأكيد ما يجب ان يكون . كان كوندورسه مثلاً يمثل الى حد ما هذا المنحى الايديولوجي في العقلانية الفرنسية في نقده لمونتسكيو على هذا الاساس ، لان مونتسكيو كان يركز اهتمامه على الوقائع يود تحريها واستقصاءها ، قبل اعلان المبادىء العامة التي تسودها ، ولكن الفرق بين الناحيتين في الواقع فرق كمّي . فمونتسكيو نفسه يقص علينا كيف انه كان ضائعاً بين وقائع التاريخ ومظاهره لا يعرف كيف يتبيّن طريقه ، لأنه ابتدأ بدراسة تلك الوقائع والمظاهر دون مبدأ اخلاقي يقيسها به ، وكيف انه عندما وُفّق الى هذا المبدأ ، أي عندما ترك الاخلاق تسبقه الى معرفة التاريخ المحضة أصبح كل شيء أمامه واضحاً . اما روسو فقد أكد بان الذين يفصلون بين الأخلاق والسياسة يجهلون الاثنتين، وفونتنيل كتب بأن التاريخ يخسر قيمته إن لم يكن متحداً مع الاخلاق ، لأننا نستطيع ان نعرف جميع ما صنعه الانسان ، ولكننا نبقى جاهلين الإنسان في ذاته . اما ديدرو فقد ذكر بان هناك من يظن بأن معرفة التاريخ يجب ان تتقدم على الأخلاق ، وبأنه من الأفضل في ادراك التاريخ ومعرفته الانطلاق من فكرة اخلاقية حول الخير والحق قبل دراسة اعمال وأفعال الناس .

من هذا المثل يتضح بأن الفلسفة الاجتماعية ، خصوصاً عندما تكون انقلابية ، تنطوي كالايديولوجية على مفهوم اخلاقي في الانسان . ان الايديولوجية وهذا أمر يجب الا يغرب عن ذهننا ، هي امتداد للفلسفة الانقلابية فقط ، وكان من الطبيعي إذن أن يكون الفرق فرقاً كمياً يتكاثر في بعض النواحي فقط . كان الثائر الفرنسي بريسو على حق عندما أعلن بأن أقوى بناء للثورة هو الفلسفة ، كما كان سان جوست على حق عندما

بيّن في اتهامه للملك بأن الفلاسفة هم الذين سيقتلون الملك ؛ نفهم من ذلك بان ما يعنيانه هو الفلسفة وقد تحولت الى ايديولوجية انقلابية .

كان توكفيل صريحاً في هذه الناحية وإن لم يذكر كلمة ايديولوجية . فقد وصف الثورة الفرنسية بانها صُنعت بسيستام من الأفكار العامة تشكل جسماً عقائدياً واحداً ، أو نوعاً من الانجيل السياسي ، حيث يماثل كل فكر فيه عقيدة من العقائد الدينية .

*

هذا كاف في مقارنة الايديولوجية الانقلابية بالفلسفة الاجتماعية ، وفي ايضاح علاقتها بها ، ولكي تتم صورة الايديولوجية بالنسبة للتطورات الفكرية الفلسفية التي تحيط بها ، يجب ان نتجاوز التطورات التي تقدم لها فنلمح الى التطورات التي تأتي في مؤخرتها او بعد استيلائها على الدولة وسيادتها للمجتمع وتحققها فيه .

هنا ندخل صعيداً ثالثاً ، أو ما يمكن تسميته بصعيد اللاهوت .

ليس هناك من إيديولوجية مهما أحكم تركيبها ومهما امتدت الى المجتمع والتاريخ ، تستطيع ان تشمل جميع مظاهر التطور التاريخي . الايديولوجية في نزوعها الى تحديد وتوجيه الأحداث، ترى ذاتها في اوضاع لم تتنبأ بها ، أو لا تجد لها أحكاماً جاهزة في تركيبها ، عندئذ تنطلق محاولات عديدة تستمد من الايديولوجية بعض المبادىء والتفاسير تربط بينها وبين الواقع في تغيره ومفاجآته ، أو تحاول ان تضبط الواقع في تركيبها رغم تحولاته وتشكل ما يمكن تسميته بلاهوت الايديولوجية .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، عند سيادتها ، ان تضبط كل شيء في المجتمع ، فتضع الحدود التي يعمل فيها الفكر ، وتفرض موضوعاته ، فيزول استقلال مجالاته المختلفة من الفن الى الفلسفة وتصبح اداة في التعبير عنها . إن

الفكر الفلسفي العقائدي يجد نفسه بعد فترة وجيزة ، بأنه يترجم ويفسر وينقل المذهب و شرحه بدلاً من أن يطرق أبواباً جديدة ، أو أن ينتقل في مغامرات فكرية من الخلق والابداع . يتضح ذلك كل الوضوح في الايديولوجية الكونفشية والايديولوجية المسيحية والايديولوجية الاسلامية ، وقد أمسى الآن واضحاً في الماركسية . انه فكر لاهوتي ، لأنه فكر يقتصر على شرح الايديولوجية وترجمتها . ففي ابتداء الامر ، وفي الدور الانقلابي ، تدعم الايديولوجية نفسها بخيال المجتمع المثالي وسحر هذا الخيال ، ولكن بعد ان تحقق نفسها في نظم مستقرة الى حد ما ، فانها تصبح جزءاً لا يتجزأ من طابع عام ، ينشأ فيه الناس دون صراع أو تناقض ، ويتمازج معه دون درجة كبيرة من الوعي. فالماركسية التي تزعم العلمية تحولت، كما يقول احد اتباعها، ماركس ايستمان ، الى لاهوت بيزنطي تفرع منها ونشأ حول كتب ماركس وانجلز ولينين وبلاكهنوف وهيجل المقدسة . فهذه الكتب التي تمثل في نظر الحركة البولشفية الكلمة الاخيرة الناهية في المعرفة الانسانية ، لم تكن علماً بل وحياً منزلاً . وتحول الماركسية الى لاهوت لم يحرر الفكر الانساني ، بل ضبطه ووضعه في حجرة مغلقة تطل على العالم من نافذة واحدة . اما حرية المفكرين امامها فقد اقتصرت على تطبيقها وترجمتها ، وشرحها ، وتفسيرها ومناقشتها . يصح ذلك على كل ايديولوجية، بعد ان تكون قد حققت ذاتها، من الكونفشية الى الشيوعية .

ينقطع اتصال الفرد ، في هذا الدور ، دور اللاهوت ، اتصالاً مباشراً بالايديولوجية ، فيتم الاتصال آنذاك عن طريق شروحها وترجمتها . فما كتبه ماركوس حول الماركسية السوفياتية ، بأنها تقوم على اللينينية دون ان ترجع رأساً الى ماركس ، يصدق ايضاً على كل ايديولوجية بعد ان تخسر انقلابيتها . كتب فولتير مرة بأنه كان هناك شعراء وخطباء قبل ان يكون الصرف والنحو والبيان . كما نرى في التاريخ أيضاً أن النبي يتقدم دائماً على الكاهن ، والدين على اللاهوت ، كما نرى أيضاً ان الايديولوجية الانقلابية تنشأ من فلسفة

اجتماعية وتنتهي في فكر متحجّر جامد، خسر الحياة ومعنى الحياة، انكمش عن قوى التاريخ وانحسر عنهـا ، ألا هو الفكر اللاهوتي . الفكر اللاهوتي هو ، بكلمة اخرى ، عكس الايديولوجية الانقلابية في ناحيتين رئيسيتين :

الاولى – لا يعكس قوى التاريخ مثلها ، لأنـه خسر علاقته بالتاريخ ، فانحسر عنه واصبح خارج مجاريه الرئيسية ، أي أنه أمسى هامشياً جانبياً .

الثانية – لا يعكس وجدان الفرد ، لأنه خسر جذوره وأبعاده الباطنية الذاتية فلم يجد له صدى ، لأنه هنا أيضاً قـد انكمش وانحسر وتقلص ، واستمر فقط بحكم العادة .

تخسر الايديولوجية في هذا الدور ، دور اللاهوت ، انقلابيتها ، وقابليتها على الحياة ، وعلى صنع التاريخ ، لأن انقلابيتها قد حققت ذاتها في المجتمع ، وبذلك تكون قـد استنزفت حيويتها وامكاناتها . المجتمع اللاهوتي مجتمع متحجّر مغلق ، يعتبر الافكار والتقاليد القائمة جسماً ضيقاً من الحقائق ، يستثني اية زيادة تغيّر من وجهه التقليدي العقائدي . انه مجتمع يسمح بالتفاسير والشروح ، ولكنه لا يسمح بأي شيء يمس قواعده الاساسية .

هذا الدور هو اطول أدوار الحركة أو بالاحرى الدورة الانقلابية ، يستمر زمناً طويلاً ويمتد الى قرون عديدة . انـه دور لا يزول طالما أن قوى التاريخ الاجتماعية التي رافقت ظهوره لا تتحول بشكل جـذري . ولكنها عندما تتحول وتزداد حدّة يعجز الدور عن الاستمرار ، فينكشف ، في الواقع ، عن ضعف كبير مدهش في مقاومة التحول عنه ، وعن انحلال عميق يتأكله ويرقب فقط فرصة مناسبة للظهور . ذاك مـا يُثير الدهشة لأول وهلة في انهيار هذا الدور اللاهوتي السريع أمام القوى المناوئة التي تتجاوزه .

تنتهي هنا الدورة الانقلابية العامـة في مستوياتها الثلاثة : مستوى الفلسفة الاجتماعية ، مستوى الايديولوجية الانقلابية ، مستوى اللاهوت . ويدخل الانسان مرحـلة انتقالية ثانية تؤدي الى دورة انقلابية أخرى في مستوياتها الثلاثة ، وهكذا دواليك ...

الأيديولوجية الانقلابية بين المادية والمثالية

نجد في كل ايديولوجية انقلابية تأكيداً اساسياً اولياً على دور الأفكار ، أو دور الايديولوجية في توجيه التاريخ ، وارشاد حركته ، وبناء المستقبل . هذا ما يظهر جلياً من الكونفشية والمسيحية الى النازية والشيوعية . ما نعنيه هنا ليس اثر هذه الافكار الظاهر في التاريخ ، أو دورها في تحديد سيره فقط، بل اعتراف الايديولوجية الانقلابية الصريح ، مهما كانت مادية في فلسفتها بدور المواقف العقائدية والأفكار في إنشاء التاريخ واعتمادها في تحقيق ذاتها .

من الطبيعي ان يتضح ذلك لنا عندما نذكر أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ في مرحلة انتقالية يتحول فيها المجتمع من نموذج انساني الى نموذج آخر . هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المفهوم الماركسي الشائع بأن الاقتصاد وعلاقات الانتاج هي التي تحدد بشكل حتمي أشكال الوعي وجميع المظاهر الاجتماعية

الاخرى .

ففي الحركات الانقلابية لم تكن المنافع المباشرة والفوائد العملية الآنية ابداً ذات اهمية أولى ، انها كانت دائماً مقاصد مثالية ، لأنها هي وحدها كانت تستطيع توليد ما تحتاج اليه من قوة وزخم في تحويل الحياة . يجدر التنبيه هنا الى انني استعمل كلمة مثالية على الرغم من الملابسات الفلسفية التي تحيط بها ، لعدم وجود كلمة أخرى ؛ المثالية التي يمكن تسميتها بالمثالية الاخلاقية الانسانية لا تعني هنا المثالية الفلسفية . فالمُثل الاجتماعية والمقاصد الانسانية الكبرى تقوم أيضاً على أساس فلسفي مادي او اقتصادي اجتماعي ، وقد يكون هذا الاساس الذي يقتصر على التجربة الانسانية ويدرس علاقاتها وسننها هو الأساس الأصح في خدمة الانسان .

ما نعنيه هنا بمثالية الايديولوجية الانقلابية او بموقفها المثالي ، هو أي قصد أو هدف لا ينطوي تحقيقه او الكفاح في سبيله ، على كسب مادي ، أو بالاحرى لا يكون موجهاً بمنافع مادية شخصية ، أو أي موقف يستعد فيه الفرد بأن يضحي بمقاصده الخاصة . إنه مفهوم سيكولوجي للمثالية ، وبذلك يكون النازي أو الماركسي مثالياً وكلاهما يؤمن بفلسفة مادية : الاول بمادية بيولوجية ، والثاني بمادية اقتصادية . فعندما نفهم من المثالية بانها ايمان يبشر بقيام مجتمع جديد على صعيد انساني عالٍ كمفهوم في الحياة يرى أنها حركة تعاني صيرورة دائمة ، وأنها ليست ثابتة بل دائمة التحول نحو مصير أرفع ، أو كمبدأ يسود حركة الفرد وسلوكه ، تصبح جميع الايديولوجيات الانقلابية آنذاك مثالية وان كانت قد انطلقت من قاعدة فلسفية مادية محضة .

تفرض الايديولوجيات الانقلابية تفكيراً عقائدياً . ليس ما تريده ، بالدرجة الاولى منافع مادية ، بل سلطة سياسية وتحققاً انسانياً . يتضح ذلك في السلوك الانقلابي الذي تولده والذي لا يقيس أو يحدد ذاته تبعاً لاعتبارات اقتصادية. ان كثيرين ، كريمون ارون ، لاحظوا مثلاً بان شراسة الايديولوجية

النازية في شرقي اوروبا كانت من اسباب فشلها ؛ فالأوكرانيون وغيرهم كانوا يعطفون على الاحتلال الالماني في ابتداء الامر ، ولكن ، بدلاً من اعتماد هذا العطف ، فان النازية ، مدفوعة بايديولوجيتها ، جعلتهم يقاومونها بضراوة وعنف بسبب سلوكها المنبثق من موقفها الايديولوجي .

المثالية هي ، في مفهومها الفلسفي العام ، النظرية القائلة بان العقل وحده حقيقي ، اما الأجسام والاشياء المادية فهي ، بشكل أو بآخر ، حالات أو عناصر في الوعي ، وعي كائنات انسانية أو وعي إله ؛ فالعقل ، تبعاً لهذه المثالية ، هو الذي يولد المادة . ولكن تبعاً للمادية في مفهومها الفلسفي العام فهي التي تولد العقل . ففي جميع اشكال المثالية الفلسفية مهما اختلفت نرى مبدأ واحداً مشتركاً وهو ان العقل هو المصدر النهائي والضابط الكلي للاشياء والمظاهر .

اما الماركسيون فانهم يمدون بهذا التحديد حتى يشمل جميع الفلسفات التي تعتبر أن الافكار والمبادىء والمثل تتمتع بوجود مستقل ، وبشكل يجعل الاحداث التاريخية والاوضاع المادية والسلوك الانساني تشتق منها ، وتعتبر ان هناك عالماً عقلياً صرفاً يتسلط فوق عالم مادي لا حياة فيه ، وكل فلسفة حيوية تفترض قوة حياتية كينبوع لجميع أشكال الحياة وتطورها ، وكل أنواع اللاعقلانية من هيوم الى فرويد الى سارتر الخ ... او بكلمة مختصرة كل ما لا يتفق أو ينسجم مع التفسير الماركسي والسياسية الشيوعية . ولكن المثالية تعني ايضاً التشوق و التطلع الى مقاصد اخلاقية نتمنى تحقيقها ، ونؤمن بأن تحقيقها ممكن عن طريق كفاحنا ؛ ان الايمان بالمجتمع اللاطبقي او بتكامل الانسان تشكل مثالية من هذا النوع . انها تفترض وجود شيء صالح ذي قيمة وتقول بضرورة تحقيق هذا الشيء .

ان كانت هذه المثالية قد اقترنت في الماضي بموقف ديني او ميتافيزيقي صرف ، فان ذلك لا يعني ابداً انها يجب ان تقترن به دائماً ، أو أن كل موقف مثالي يدلّ على موقف ديني او على موقف ميتافيزيقي .

ان الميول والعواطف التي تكمن وراء الايديولوجية الانقلابية ، من النوع المادي او العلماني ، هي ميول وعواطف مثالية . فهي ليست مثالية في المعنى الديني ، لأنها ترفض الدين وأي قصد إلهي في العالم ، وفي بعض الاحيان ، فكرة الله ذاتها . وهي ليست مثالية في المعنى الميتافيزيقي لأنها لا تفترض حقيقة ترجع اليها وراء التاريخ والمجتمع ، ولكنها مثالية في معنى اخلاقي روحي وتعبر عن ذلك فيما يلي :

تعلن ، في بعض الاحيان ، على طريقة الفلسفة اليونانية ، أن العقل هو قياس كل شيء .

تبشر بنظام جديد ، يعطي الفرد حقيقة خارجية ، يرتبط بها ، ويضفي عليها ولاءه .

تحاول ان تركز سلوك الفرد في موقف اخلاقي ينزهه عن الأنانية والمصلحة الذاتية .

رأى معظم الفلاسفة ان العقل يضيف شيئاً الى الأشياء التي يعرفها ، ويفرض عليها الخصائص التي لا تملكها ؛ يعني أن موضوع المعرفة كما نعهده يعتمد الى حد ما على العقل . ولكن هناك بعضاً منهم ذهب الى ابعد من هذا فقال بأننا لا نقدر أن نعرف الخصائص التي تميز الاشياء عندما نراها ، او ان كانت الاشياء تتميز ببعض الخصائص فإنها قد تعتمد كلياً على عقل الذي يعرفها او على العقل عامة . ثم هناك من أكد بأن ما نعرفه هو جزء من العقل الذي يعرفه ، بأنه تجربة أو حادثة أو فكرة أو حالة في هذا العقل ذاته . كل هذه المواقف تشكل أوجهاً مختلفة في الفلسفة المثالية . وتقف ، في الناحية الاخرى ، الفلسفة الواقعية أو المادية وهي تقول بأن ما نعرفه هو دائماً شيء يختلف عن عمل العقل الذي يعرفه ، وأن الواقع يتميز بحقيقة مستقلة يمكن الكشف عنها كما هي . فالمعرفة هي حركة او نشاط يتصل به العقل بشيء يختلف عن نشاطه الخاص .

لم ينكر جوليان هكسلي ، البيولوجي والمادي المعروف في فلسفته المادية

أثر الافكار في التاريخ ، بل نراه يكتب بأننا لا نجد اي تبرير أبداً للقول مع بعض الفلاسفة وكثير من علماء اللاهوت بأن التاريخ هو من صنع عقل خارجي مطلق أو توجيهه ، ولكننا لا نستطيع الا ان نعترف بأنـــه ، اي التاريخ ، فكر أو عقل بدرجة كبيرة . ثم يتابع فيقول بـــأن هذا لا ينطوي على اي موقف مثالي بـــل على موقف وحدوي أصيل ، أو طبيعي موحد . فالعقل والمادة هما ، في القضايا الانسانية ، كما هما في الجسم الانساني ، متحدان دائماً ، كوجهين أو ظاهرتين لحقيقة واحدة . هـــذا الموقف الفكري هو في الواقع موقف عام في الفكر الغربي . يدل كروشه عليه بوضوح عندما يؤكد بـــأن استنتاجات الفلسفة الحديثة كلها ، ابتداء من ديكارت وڤيكو وكَنْت وهيجل ، وانتهاء بالمفكرين المعاصرين ، تؤكد بأن الفكر فعال كالعمل ، وبأنـــه ليس نسخة او مرآة للواقع ، وبأن عمله يقوم في طرح المشاكل وحلها ، وليس فقط في تسلم أجزاء من الواقع بشكل هادىء ، وبأنه لا يقف خارج الحياة بل يشكل الدور الحي فيها . ولكن الماديين عادة لم يرجعوا الحياة الانسانية او الفكرية الى نشاط غريزي او اقتصادي محض ، والى قوى مادية او بيولوجية صرفـة ، كما انهم لم يشجبوا تماماً اهمية الدور الذي يقوم بـــه العقل او المواقف الايديولوجية في اجراء التطور الاجتماعي التاريخي . قادت الردة التي شاهدها القرن العشرين ضد تطرف الاشكال المثاليـة الى تطرف من الناحية الاخرى ، فكان هناك ميل ظاهر الى التقليل مـــن شأن الافكار والعقل ، ولكن جميع هـــذه المحاولات أعـطت مكانـــاً للمواقف الايديولوجية . فالماركسي يصف نظام الانتاج كأساس للافكار ، ولكنه ، في الوقت ذاتـــه ، يؤكد على الوعي الثوري وعلى المبدأ القائل بان الفرد يحقق حريته بادراكه للقوانين التي تسود التطور الاجتماعي . والفرويدي يرى ان العنصر الغريزي الفيزيولوجي الجنسي المكبوت اللاواعي يكمن وراء كل الافكار والمثل التي تراود خيـــال الانسان ، ولكنه يؤكد في الوقت ذاتـــه ان هدفه هو توسيع عقلانية الفرد بادراك القوى العمياء التي تسوده ، كي يتم بذلك تحريره عن طريق انماء العقلانية ؛

ينطبق الشيء ذاته ايضاً على المذاهب السلوكية والمدارس الاخرى التي أكدت عنصر الغريزة ، او المشاعر اللاواعية والقوى الاجتماعية ، او العناصر الجغرافية او العرقية ، او لاعقلانية السلوك الاجتماعي والفردي الخ ... ففيها جميعها نرى اعترافاً ضمنياً بأهمية الدور الذي تقوم به عقلنة التجربة الانسانية ، عن طريق الأفكار والمواقف الايديولوجية ، مهما كانت عناصرها لاواعية ، حتمية او عمياء ، لأن ذلك وحده يبررها ويبرر نظرياتها ، وبدون ذلك ، يزول حقها في الزعم بان هذه النظريات تفسر الوقائع كما هي .

ذكر دركهايم في نقده للماركسية ، بأن النقاد كانوا يحاولون الكشف عنها من زاوية مغلوطة ، وذلك لأنهم كانوا يحارونها في زعمها بانها تقوم على علمية صحيحة . فالنقد الاقتصادي الذي قام به مفكرون كبوارك وافراد المدرسة النمساوية مثلاً ، كان يأخذ الماركسية عنصراً عنصراً يحاول تفنيدها ، ولكن هذا الاسلوب ، في رأي دركهايم، لا يمسها الا من الخارج . اما قوتها الذاتية فتبقى دائماً خارجة عن مطال هذا التحليل ، والسبب يعود الى ان الاشتراكية الماركسية تتجه الى المستقبل بدلاً من الاتجاه الى موضوعات أو اشياء الحاضر القائم. لهذا فهي لا تتميز بخاصة علمية صحيحة، ما هي في الواقع سوى مثال .

أصبح هذا النقد الذي قال به دركهايم وآخرون ، من امثال باريتو وسوريل في ابتداء الأمر ، نقداً مقبولاً من ناحية عامة . لهذا ، يمكن القول إن الماركسية تصبح ايديولوجية ذات قاعدة مثالية في المعنى الذي نعطيه هنا لهذه الكلمة . لا يقتصر الأمر على الماركسية فقط بل يميّز الى حد كبير كل ايديولوجية انقلابية أخرى . ان كفاءة الفرد في التضحية بمصالحه الآنية وبذاته في سبيل قيم تخدم المجتمع والانسانية هي اهم ما تولده الايديولوجية واهم ما تعتمده في تحقيق ذاتها. فالموقف ذاك ليس مسرحاً لبعض العواطف المكبوتة كما حاول البعض تفسيره ، بل القوة التي صنعت تاريخ الانسان، بله الانسان ذاته .
الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه هذه الدراسة هو مزيج من الموقف المادي

والموقف المثالي يؤمن بأن المعرفة والمواقف الايديولوجيــة هي حركة او نشاط يتصل به الانسان او الوعي ، أو العقل ، بشيء يختلف عن نشاطــه الخاص، فيتخذ الوعي او العقل دائماً طابعاً معينا أو خاصة مميزة ، أو بكلمـة أخرى ، ذاتية بالنسبة لنوع علاقة وحقيقة هذا الشيء الخارجي . لكنه ، من ناحية أخرى ، يعترف بأن الوعي عن طريق الافكار والمواقف الايديولوجية، يبلور الأشياء الخارجية ، ويؤثر فيها ، ويضبطها ويقودها . إنه موقف ينشأ من مادية اجتماعية وينطوي على موقف مثالي أيضاً ، لأنه يؤمن أن العالم ، على الصعيد الانساني الاخلاقي ، ليس كما يتراءى أو يظهر ، بل هو كما نراه على ضوء المعاني الانسانية الاخلاقية التي نحملها . فهذه المعاني الاخلاقية أو بكلمة أخرى المواقف الايديولوجية، هي التي تبلور حركة العقل الواعي نحو الواقع الخارجي وهي ، وإن كانت من ناحية اساسية مرتبطة بهذا الواقع مختومة بــه ، تضفي عليه شخصية وحركة بسبب المقاصد التي تحدده وتبلوره .

مهما كانت الايديولوجية الانقلابية مادية ، اذن ، في فلسفتهـا ، فذلك لا يجعلها حركة مادية من ناحيتها الانسانية والتاريخية . تقتصر هذه المفاهيم من مادية ومثالية على الدراسات العلمية والفلسفية فقط ، اما في حركة التـاريخ وصراع الحياة فتتجاوز جميعها ماديتها بما تولده من طابع انساني ، لأن انتقالها الى صعيد التاريخ والحياة يفرض انتقالها الى ضمير الفرد وتحولها الى وجدان . فالمشكلة المادية في اية ايديولوجية انقلابية، كالماركسية مثلاً ، تقتصر عليهـــا كفلسفة ، ولكنها تصبح غير ذات موضوع فيها كحركة انقلابية، فالماركسية هنا تصبح حركة مثالية لأن الانسان يتجاوز فيها واقعه ، ويحاول ان ينشيء المستقبل على صورتها . ان كل فلسفة ، من اي نوع كانت ، تصبح ، في تحولها الى ايديولوجية انقلابية ، حركة ارادية بطولية تعتمد على الوجدان الثوري والايمان . انها تجد في مطابقتها للواقع او ابتعادها عنه ، سبباً في نجاحهـــا او فشلها النهائي، ولكن انطلاقها كحركة انقلابية يتجاوز بها الوجدان كل حدود مادية تنشأ منها ، ينقلهـا الى صعيد ارادي انسـاني محض .

تمثّل الايديولوجية الانقلابية قوة فكرية نفسية كبرى ، لأنها تلبي وتعبر عن حاجات واتجاهات تسود المجتمع الذي تنشأ فيه . فعلى نقيض المفهوم الاقتصادي كالمفهوم الماركسي ، او المفهوم المثالي الفلسفي على طريقة باركلي ، او المفهوم المثالي المحدود كمفهوم فابر ، او التفسير السيكولوجي كتفسير فرويد ماكدوجل الخ . . . يعتبر المفهوم الذي نقدمه هنا ان الايديولوجية تجد جذورها في التركيب الاجتماعي، أو بكلمة اخرى، في شخصية هذا التركيب العامة، ويرى ان هذه الشخصية تؤثر وتعمل في سلوك الافراد وكأنها قوة مستقلة عن ارادتهم، ان هذا التركيب او الشخصية تتحدد بقوى اجتماعية تاريخية ، وان هناك دائماً تحولات اجتماعية تتراكم تدريجياً وتفرض فيما بعد تحويل هـذا التركيب الذي لم يعد يتسع لها، وبذلك تفرض تبديل شخصيته اي قيام ايديولوجية انقلابية . كل شخصية اجتماعية تتحدد بالنمط الحياتي الذي يسود التركيب الاجتماعي وكل نمط حياتي يتحدد بعناصره والقوى العاملة فيه . فعندما لا يتسع التركيب لهذه القوى تتحول شخصيته ، وبالتالي موقفه الايديولوجي . ان المادة تستطيع الوجود دون قصد بيّن ، ولكن القصد او الارادة يعجزان عن الوجود دون مادة . فالمادة اذن تتقدم على الحياة وتشكل المبدأ الاكثر شمولاً . ينطبق الشيء ذاته على الصعيد الاجتماعي . فأفكار الناس هي نتاج تفاعل مستمر مع نظمهم وتراكيبهم الاجتماعية والدرجة الديناميكية في تلك النظم والتراكيب التي ليست انعكاساً محضاً لأفكارهم ومواقفهم الايديولوجية .

يعمل الانسان وراء اهداف ومقاصد ، وعندما تتخذ الأهداف والمقاصد تلك طابع الوعي يعمل الانسان بحرية او بالاحرى ينتقل الى صعيد الحرية . ان عنصر الوعي يزداد بازدياد عنصر الانقلابية في اهدافه ومقاصده . فحرية الفرد إذن ترتبط بهذا العنصر وتتسع وتتعمق باتساعه وتعمّقه .

بيد ان هذا لا يعني ان الانسان حر من الأوضاع التاريخية الاجتماعية التي تحيط به . فهي التي توحي اليه ، في الواقع ، بالاهداف والمقاصد التي يتبناها ، واتجاهات الحركة التاريخية الموضوعية هي التي تقترح او تولّد فيه الامكانات

المختلفة . فان ارادت الايديولوجية ان تكون فعالة في التاريخ وجب ان تعمل في نطاق تلك الامكانات . فالانسان ليس كائناً ارادياً فقط ، بل هو جزء لا يتجزأ من وسط اجتماعي مادي ، وحريته هي نتيجة تفاعله مع هذا الوسط . ولكن هـذا لا يُلغي خاصة الارادة ، او الميل الى الحرية . فالارادة ليست انعكاساً للاوضاع او من صنعها المحض ، لأنها هي الاخرى تغير تلك الاوضاع . نجد اذن ان المفكر نفسه يوصف احياناً بالمادية واحياناً بالمثالية . قـد يكون سارتر مثلاً مادياً كما يصفه مارسال ، وقد لا يكون ، او قد يكون مثالياً كما يصفه الماركسيون وقد لا يكون ، ولكن الامر الواقع هو ان الفكر والوعي يظهران للوجود بسبب العالم الخارجي الذي يُحيط بنـــا ، كردّة فعل للعالم الموضوعي الذي يعتمد بدوره على الوعي والفكر ؛ فلولا وجود العـالم المادي الاجتماعي لما كان بالامكان وجود وجدان او فكر ، لأنه لن يكون هناك شيء نفكر به او نقيسه ، او نحكم عليه . لا يمكن للانشقاق او الانفصال ، في عبارة جاسبرز ، ان يتحقق بين لفكر والمواقف الايديولوجية ، وبين المادة والاشياء ، لأننا لا نصادف ابداً التفكير دون الاشياء ، ولا نصادف مطلقاً الاشياء الا مع وعن طريق الفكر او الذات . إن الواقع لا يمكن ان يتحول الى اشياء فقط ، على طريقة المذاهب الطبيعية أو المادية ، ولا الى ذاتية مستقلة على الطريقة المثالية . لذا نرى أن الاشكال المادية والمثالية الصرفة قد أفلست في القرن العشرين .

نرى سارتر ، في هذا المنحى ايضاً ، يؤكد ان الاوضاع الخارجية والوقائع الموضوعية لا تشكل في ذاتها السبب الكافي لتمرد الفرد ، وانه بالرجوع اليهـا وحدهـــا لا يمكن ان نفسر وندرك ثورة من يثور ضد وضعه السياسي او الاجتماعي . فالوضع الموضوعي يحرك على العمل الثوري فقط بالنسبة لدرجة ما يحققه الفرد من وعي يرى على ضوئه ان وضعه الحالي قـــد ساء . ثم يتابع سارتر فيقول إن كل تمرد ينكر ويؤكد ، ينكر وضعاً قائمـــاً ويؤكد وضعاً آخر يعتبره افضل. انهما يشكلان وجهين لحقيقة واحدة لا يمكن الفصل بينهما . ولكن الوضع القائم لا يستطيع أن يفرض أياً منهما عفوياً ، لأن ليس

هناك من واقع يستطيع أن يفرض هذا الوعي ، وأن يكشف عنه كنقص أو ككمية سلبية ؛ يرى سارتر ، في هذا الشأن ، ضرورة عكس الرأي العادي الشائع حول الموضوع والاعتراف بأن قسوة الوضع أو الآلام التي يفرضها ليست هي التي تولد مفهوماً لحالة اخرى مختلفة ، وأن الامر يختلف عن ذلك تمام الاختلاف . فمنذ اليوم الذي نعي فيه وضعية اخرى مختلفة نكون قد سلطنا ضوءاً جديداً على بؤسنا وآلامنا ، فنقرر بانه لم يعد باستطاعتنا احتمال المزيد . وعي وضع احسن لا يأتي نتيجة علاقة صرفة يفرضها الوضع الموضوعي ، لأن وعي وضع احسن شرط اساسي لا نستطيع ان نعي دونه ما ينطوي عليه وضعنا من بؤس أو ظلم أو شر أو نقص .

ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، في المعنى الذي تأخذه في هذه الدراسة ، هي اكثر الطرق شمولاً في الاعلان عن عالم جديد ، او وضع آخر أفضل ، تصبح أعلى اشكال التمرد تلك التي تعتمد ايديولوجية انقلابية . فالايديولوجية الانقلابية شرط اساسي في توليد وعي شامل لبؤس وضع ما ، او نقص نظام او عالم معين ؛ فمن يمازج تماماً اي وضع تاريخي يعجز عن رؤية ما ينطوي عليه من بؤس او نقص . ان درجة وعيه للنقص او البؤس ترتبط بدرجة انفصاله عنه ، وهي ترتبط بدرجة شمول موقفه الايديولوجي . لهذا كانت الايديولوجية الانقلابية تمثل أعلى درجات الوعي والتجاوز لأنها تمثل اعلى درجات الانفصال ، والشمول في الانفصال . إن اي تمرد يعني ، بشكل عفوي ، أنه يتجاوز ويعلو في تمرده على الوضع الذي يعانيه ؛ ولكن الوقوف خارج الوضع بقوة الوعي هو قاعدة كل حركة تتجاوز الوضع وتعلو عليه . لهذا كان على المتمرد ان ينزع الى عالم آخر لا يتمثل في الوضع القائم ، وان ينقض الوضع القائم باسم هذا العالم ؛ وبما أن هذا العالم يتألف من مظاهر سياسية اقتصادية اجتماعية اخلاقية فكرية الخ... متعددة ، فان عمل التمرد يرى ذاته مضطراً لأن يتبلور في مفهوم عام ، أي في ايديولوجية انقلابية ، عندئذ يصبح التمرد انقلابياً.

الانسان جزء من الطبيعة التي تحيط به ، فهو كائن مادي ؛ ولكنه في

الوقت ذاته كائن يستطيع أن ينفصل عن الوسط الطبيعي، وأن يعيه، ويتجاوز ويعلو عليه ، فيمسي كائناً روحياً . لهذا ، نقول ان الماركسية ليست مادية لأنها تؤكد على أولوية القوى الاقتصادية وتنكر وجود قوى روحية غيبية ، والليبرالية ايضاً ليست مادية كما كان يفهمها خصومها وخصوصاً الفاشية ؛ والنازية بدورها ليست مادية على الرغم من تأكيدها على العنصر البيولوجي. كل منها يشكل قوة روحية اخلاقية طالما استطاعت ان تجعل الانسان يعطي ولاءه لحقيقة خارجة عنه ، تمثل قاعدة لسلوكه ، ولطالما استطاعت ان تجعل الانسان يتجاوز محيطه ويعلو عليه .

*

نرى ، في الواقع ، أن الأشياء لا تناقض او تخاصم كما تصنع الافكار . فالنظام الاقتصادي الذي كان سائداً في القرون الوسطى يختلف ، في الاساس، عن النظام الاقتصادي الذي ساد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، ولكن ليس باستطاعتنا القول ان الواحد ينقض الآخر ، لان فكرة النظام الرأسمالي هي التي تقف ضد فكرة النظام الاقطاعي . والحركة الاشتراكية هي جزء من صورة المجتمع الحديثة العامة ، ولكن ممثليها يعملون في نظام يدعى النظام البورجوازي . لهذا وصف المفكر دي مان علاقة كهذه بقوله : ان الفكرة الاشتراكية فقط هي ضد الفكرة الرأسمالية .

هذا لا يعني ان ليس هناك تركيب اقتصادي خاص أو قوى اجتماعية مادية معينة وراء ما يسمى بالاقطاعية او الرأسمالية ، او تناقض ومتناقضات بين هذه التراكيب والقوى ، ولكن هذه النظم والمتناقضات تأخذ صورتها وتبرز الى الوجود عن طريق الايديولوجية التي تحددها . كان ماركس نفسه يقول بان النظرية الفكرية تصبح قوه مادية عندما تسود الجماهير ، وهو الذي كتب ايضاً بانه ، قبل ان تخوض البروليتاريا معاركها في الشارع ، كانت تعلن غن قدوم سلطانها بسلسلة من الانتصارات الفكرية . انه لمن العبث الفلسفي الفصل بين الواقع المادي والوجدان ، او الواقع الايديولوجي . لا تستطيع

المادية الفلسفية او الاقتصادية المحضة ، التي تبدأ في المــادة كحقيقة اولى مطلقة ، ان تفسر بوضوح كيف ان المادة استطاعت ان تولد شيئــاً غريباً عنها كالوعي الثوري ؛ كما تعجز المثالية الفلسفية التي تبدأ في الوعي او الفكر كحقيقة اولى مطلقة عن التدليل كيف انها تدرك اشياء العالم المادي . يعتمد كلا الموقفين على نظيره ، ومن الخطأ ان نجعل الواحد مسؤولاً أو سبباً للآخر . لا شك ان العالم المادي لا يحتاج الى الوعي كي يوجد ، فهو موجود دون وعي ، ولكنه يحتاج بدون شك الى الوعي كي يوجد تحت شكل او معنى مــا ، كي لا يظل في فوضى او أشلاء مبعثرة . اننا، بكلمة اخرى ، نأخذ علمــاً بالعالم المادي عن طريق الوعي ، أي عن طريق صورة مــا ، هي نتيجة تفاعل الانسان ، او صلته به . اما الوعي فهو امكان فقط في الانسان لا يستطيع ان يتبلور كواقع ، دون تفاعله مع العالم المادي .

كل ايديولوجية انقلابية هي ايديولوجية مثالية لانها لا تنسجم مع الواقع تماماً ، وتحاول ان تصححه ، وتتجاوز نطاق الوقائع المحضة الى صعيد القيم . فليس من ايديولوجية انقلابية في الماضي او الحاضر تستطيع ان تأمل او تحاول ان تزعم بانها تطابق تماماً ، وبشكل تام ، الوقــائع في اي مجتمع من المجتمعات . ولكن هذا لا يعني انها غير واقعية ، او انهـــا لا تعكس العــالم المادي ، او لا تعتمد عليه . فعدم وجود مجتمع مسيحي يحقق الايديولوجية المسيحية بدقة ، أو عــدم وجود مجتمع ديموقراطي تتمثل الايديولوجية الديمقراطية فيه تماماً، لا يشكل ، كما يلاحظ نورثروب، حجة ضد المسيحية او الديمقراطية ، لأن القضية الاساسية في الايديولوجية الانقلابيـــة ليست في ان تكون وعياً يعكس كالمرآة الواقع المادي ، بل اجراء تحول فيه بدلاً من الانسجام والتكيف معه. إنها وعي يحدد المجتمع المثالي الذي يجب ان نصبو اليه ونحققه، بدلاً من أن تصف الوقائع القائمة كأية نظرية في العلوم الطبيعية.

إن مشكلة علاقة ووحدة الوعي بالعالم المادي تجابهنا ايضاً، بصورة أخرى على الصعيد العضوي ، حيث تطالعنا وحدة بين المادة والفكر ، او بين الدماغ

والعقل لا يمكن فصمها. في اي بحث حول المادية والمثالية، نواجه مشكلة صعبة ألا وهي علاقة العقل والفكر بالجسد. تتعدد النظريات حول هذه العلاقة، غير أن ما لا شك فيه، وذلك باعتراف مفكر فيلسوف ينحو النحو الديني كـتاس أن العلوم الحديثة كلها، من البيولوجيـا، الى السيكولوجيا، الى الانتروبولوجيا، الى الكيمياء، تتفق في الاعتراف بأن العقل أو الفكر إن لم يكونا شيئاً مادياً، فهما على الاقل من خصائص الحركة المادية في الجسم، أو يعتمدان على العناصر المادية التي يتكون الجسم منها. نجد هنا ايضاً وحدة بين الفكر والمادة. يعبر هكسلي عن الرأي البيولوجي العام عندما يكتب بأن ذلك ليس من الضروري، وانه في الواقع، من المستحيل أن نسأل إن كان للمادة أثر مباشر على العقل، أو للعقل على المادة، لأن أي فكر ينتقل الى العقل يعني تغييراً مادياً واضحاً في الدماغ يستحيل حدوثه لولا مرور الفكر. فالعقلي والمادي لا يشكلان صعيدين مختلفين او مستقلين، فهما وجهان لحقيقة واحدة أو تجريدان يتفرعان من تجربة حية واحدة. وقرر مونتاجو، وهو عالم بيولوجي، الواقع ذاته، فقال ان العقل يشكل تجريداً من السلوك فقط. فالتحدث عن العقل والجسم، وكأنهما شيئان منفصلان، يوحي بالانفصال حيث لا يوجد اي انفصال، فهناك كائن حي فقط، وما يسمى بالعقل هو فقط مظهر من مظاهر حركته. هذا هو الرأي العلمي الحديث الذي يرى ان العقل ليس سوى تركيب او نسيج من العلاقات فقط. انه موقف ينعكس ايضاً في الفلسفة، من جايمس، الى راسل، الى كارنب.

ولكن هذا يجب الا يشغلنا عن رؤية واقع اساسي في السلوك الانساني، وهو انه يتجه تبعاً لمقاصد وغايات، تفسره في معظم الحالات. فعندما اذهب الى المكتبة بغية قراءة بعض الكتب، او عندما اذهب الى الجامعة كي أدرس، أو أزور بلداً للاطلاع، وعندما اكشف لشخص عن اعتقادي أو احترامي له، فانني اقوم باعمال تجد تفسيرها في ذاتها أي تفسر بمقاصدها، وتبقى صحيحة ويمكن تفسيرها في ذاتها ان نحن رجعنا الى مفهوم علمي أو غير علمي، مادي

أو مثالي لطبيعة العقل والفكر وعلاقتها بالجسد . ان القول مثلاً بان المقاصد والغايات غير مادية ولكنها تعتمد على الجسد ، أو القول بانها عناصر مادية في الجسد يلتقيان هنا . فالجسد يقف وراء الاثنين كسبب أخير .

قد يكون الفكر أو الوعي ذا طبيعة غير مادية ، وهناك من يقول بذلك ، ولكن هذا يعني ابداً انه منفصل عن الجسد ، او انه يحيا بعد موت الجسد . هكذا ، يمكن اعلان مفهوم غير مادي دون أي مضمون ديني أو مثالي فلسفي ، على الرغم من ان مفهوماً من هذا النوع كان مشحوناً من ناحية تاريخية بهذا المضمون . لذا ، نرى العقل الحديث ، كما يعبر عن ذاته في السيكولوجية العلمية ، يرفض هذا المفهوم بشكل شامل تقريباً . فالقول اذن بأن طبيعة الفكر ليست مادية ، وان كانت ترجع بجذورها وأسبابها الى عناصر مادية ، لا يعني ابداً أي ايمان بحياة أخرى للعقل والفكر ، أو بعقل يقف وحده منفصلاً عن الجسد داخل لجسد . وصف راسل الموقف العلمي العام الذي يسود الفكر الحديث بقوله : أن يكون الانسان نتاج اسباب لا تتميز بأي ادراك سابق للهدف الذي كانت تحققه ، أن يكون اصله ، نموه ، آماله ، مخاوفه ، عقائده ، وأشكال حبه نتاج تجمعات صدفية من الذرات ، أن يكون مقدراً على جميع العصور وكل التضحيات وكل قوى الخلق والابداع وجميع نتاجات العبقرية الانسانية ، ان تضمحل وتفنى في اضمحلال وفناء النظام الشمسي فينهار جميع الهيكل ، هيكل الانتاج الانساني ويدفن حتماً تحت انقاض كون بائد ، أمر وان لم يكن خارج أي نقاش ، فانه على الاقل أمر لا يمكن لفلسفة ان تنقضه وتتمكن من الصمود .

هذا لا يعني ابداً ان السلوك الانساني ذاته لا يتميز باية مقاصد واعية ، او أن مواقفه الايديولوجية لا تستطيع ان تؤثر في عالمه المادي الاجتماعي ، وأن تقوده وتوجهه . يستطيع ان يؤمن بما قاله راسل ، ولكنه في الوقت نفسه يستطيع ان يؤمن ان الانسان يتميز بمقاصد واعية لها دورها الفعال في بلورة وضعه الانساني .

ليس الانسان في هذه المادية العلمية الحديثة صورة الله مميزاً بهذه التسمية عن المخلوقات الحية كافة ، خلقت الارض لاجله ، بل هو نتاج من نتاجات الصدفة التي قذفت به تائهاً حائراً على وجه سيار لا قيمة او وزن له في البناء الكوني اللانهائي، يدين بوجوده للقوى نفسها التي تجعل النبات ينمو ويموت . إنه يتميز، لحسن حظه او سوئه ، بشيء يسمى العقل ولكنه عقل أنتجته الصدفة ، وهو خاضع للقوى نفسها التي كانت مسؤولة عن وجوده . أما السبب النهائي لهذه المظاهر فقد يكون إلهاً او كهرباء أو شيئاً آخر ، ولكنه امر خارج عن معرفتنا وتجربتنا . فمهما كان السبب النهائي ، هذا إذا افترضنا جدلاً أنه شيء آخر غير فرضية من فرضيات الفكر ، فانه ، ولا شك ، ليس سبباً لخير أو شر ، ولن يتميز بأية صفة أخرى بالنسبة لنا ، سوى التجاهل التام واللامبالاة المطلقة بأمرنا . الانسان مخلوق تركته القوى التي خلقته ونبذته ، فهو يتيم لا يجد مساعدة من الخارج ، لا يوفق الى توجيه او ارشاد من اية قوى كلية القدرة . وهو كائن مقضي عليه ان يبني قدره بنفسه ، وبالاعتماد على قواه الفكرية المحدودة عليه ان يجد طريقة في كون لا يبالي به بل يتجاهله . هذا هو الموقف العام الذي تبلور بصورة واضحة في القرن الثامن عشر ، والذي اصبح يحدد التفكير الحديث بالنسبة لمشكلة الانسان في الكون . انه موقف اتخذ وقتاً طويلاً في تأكيد ذاته ، واحتاج الى ثمانية قرون كي يستبدل المفهوم الديني للوجود بمفهوم آخر ، فلا يرى في الوجود سوى فيض اعمى من النشاط او الطاقة المنحلة . آمن القرن التاسع عشر بشكل اجمالي ، بأن جميع الاحداث ترجع الى اسباب مادية ، يستطيع العلم الكشف عنها . ولكن المادية لم تنكر تماماً أثر الوعي الانساني ، لانها اعترفت ان ادراك قوانين الطبيعة والتاريخ يجعل الكون سمحاً كريماً ، اي يجعل العقل الانساني يحقق على الاقل قدراً من الحرية السلبية ، أو ادراك الكون والتاريخ ، أو قدراً من الحرية الايجابية أو التأثير في العالم والتاريخ عن طريق ادراكها . سادت فكرة التاريخ التطورية العقل الحديث منذ ابتداء القرن التاسع عشر ،

فبينما نراها فكرة فلسفية تترك مكاناً للقصد الانساني في العقد الاول من القرن ، نراها في العقد الثاني منه تميل الى تبني شكل مادي يخرج القصد من التاريخ ، ويجعل التاريخ مطلقاً مستقلاً في ذاته، يقف كسبب أول وراء جميع التحولات التي تحدث فيه . ولكن المزاج العام كان واحداً ، وان كان قد اتخذ في العقد الثاني من القرن ذاتـــه حدة لم يتخذها في العقد الاول . يعود الفرق بشكل خاص الى ماركس وداروين ، غير أن ماركس اضاف الى مادية التاريخ العمياء التي تستثني كل موقف اخلاقي ، مبدأ الصراع الطبقي، وبذلك ارجع الى التاريخ دور الوعي والقصد ، لان هذا المبدأ يعني ، في الواقع، تحريك التطور التاريخي عن طريق القصد الثوري ، الذي ينفتح عنه الوجدان الطبقي . امـــا داروين فجعل من مبـــدأ الانتخاب الطبيعي قوة تحرك التطور دون ان يضيف اليها اي قصد انساني يساعد في عملها ، او يهيىء له . يجدر الانتباه هنا الى أمرين :

الاول ، ان الداروينية جعلت التطور المـــادي الآلي يعمل تدريجياً في سبيل تكامل دائم للانواع ، أي انهـــا طردت القصد الانساني ، كما طردت القصد الالهي من التاريخ ومن حركة التطور الانساني ، ولكنها اقامت بدلاً من الاثنين مبدأ تكامل الانسان التدريجي، وجعلته يسود حركة التطور، وبـــنّ لها غاية ، أي انها ادخلت القصد ثانية الى التاريخ . لا شك ان هذا القصد هو من نوع جديد ، ينشأ من حركة التاريخ ذاتها وليس من خارجها – الله – وليس من اجزائها – العقل – ولكنه قصد يجعـــل حركة التاريخ شيئاً آخر بالاضافة الى واقعه المادي الآلي .

والثاني ، ان الداروينية العضوية عندمـــا اصبحت داروينية اجتماعية بانتقالهـــا من الصعيد البيولوجي الى الصعيد الاجتماعي ، خسرت الكثير من المادية الآلية في تفسير التطور العضوي ، فأصبحت ، في الواقع ، أداة ايقاظ للادراك التاريخي الذي يحاول دائماً أن يعطي التاريخ قصـــداً ومعنى . نظرة واحدة عجلى في تاريخ الداروينية الاجتماعية كافية للتدليل على الثورة الكبرى التي ولدتها في الافـــكار وفي الحركات الاجتماعية السياسية .

اكدت هذه المادية الجديدة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر ان للاشياء حياة مستقلة عن ارادة الافراد ، وان الانسانية يجب ان تدرك طرق واساليب الاحداث بدلاً من بناء مثالي تصوري قصدي . ولكن المبدأ المادي القائل بان الاشياء تنظم نفسها بشكل مستقل ، قال ايضاً بانه من الممكن تنظيمها في سبيل منفعة الانسان ، إن نحن ادركنا طرق ترابطها وحركتها المستقلة ، وبذلك فتح الباب امام الوعي الانساني ، ورسم له طريقاً للتأثير في التاريخ . هذا لا يلغي او ينكر مادية المبدأ . ان العقل والوعي والوجدان والحس الفني والاخلاقي كلها تجد قواعدها النهائية الاخيرة في التركيب الكيميائي الفيزيائي الذي تنشأ منه ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ، لان حركة الخلايا او الذرات او الموجات الكهربائية التي تكمن وراءها لا تفسرها . ما هي سوى اسماء للمظاهر الانسانية التي قال عنها دعاة الداروينية من امثال هكسلي وتيندال بانها لا تخضع لقياس يمكن تفسيرها عن طريق مادي محض . المادة هي ذلك الشيء الذي يكمن وراء جميع ما نسمعه وما نلمسه وما نحسه وما نفكر به . المفهوم هذا طبيعي وضروري وعلمي ، وما زال مفهوم دعاة العلم الحديث من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين . والاعتماد عليه كان علمياً ، والتنكر له كان دينياً او ميتافيزيقياً . لا ينكر الماديون امثال لامتري او كونت او ماركس او هكسلي أثر القيم ، وان كان هكسلي أهمل الاهتمام بها اهمالاً يوحي بالشك في وجودها . ولكن الايمان بالعلم وعبادة الوقائع العلمية والمنطق العلمي قاد بطريق غير مباشرة ، على الاقل ، الى هدم الايمان المقابل بالقيم . يهزأ كثيرون من الماديين من فكرة أي ناموس اخلاقي ، ومن الحس الوجداني او الفني ، على أنها امور لا أثر لها في العالم ، ولكن الكلام عنها ، سلباً كان أو نقضاً ، يعني وجودها .

يكن التركيب الاجتماعي الذي يعتمده البعض في اعلان مادية اجتماعية هو الآخر وراء المواقف الايديولوجية ، ولكنه لا يستنزف معناها وحقيقتها ،

لأن النظم التي يتألف منها لا تفسرهـا بشكل محض . كان دركهايم مثلاً من الوجوه الرئيسية الكبرى في محاولة تحويل السوسيولوجيا الى أحـد العلوم الطبيعية ، ولكنه لم يجد في ذلك ما ينقض دور القصد الانساني او حرية الانسان . انه يقول ، في هـذا الصدد ، ان المفهوم الميكانيكي عن المجتمع لا يستثني المثل ، ومن الخطأ اتهامه بتحويل الانسان الى وضع الشاهد السلبي ، او الساكن لتاريخه الخاص ، فالمثال هو تمثل سابق لنتيجة نتشوق اليها ، ويرتبط حدولها وتحققها في هذا التصور السابق لذاته . فاذا كانت الاشياء تحدث تبعاً لبعض السنن ، لا يعني ذلك ان لا علاقة لنا بها .

عندما نشر لامتري كتابه « الانسان الإله » وفيـه تابع مبادىء الفلسفة التجريبية الانكليزية التي جاء بها لوك وهيوم وبنتام الى حدودها ونتائجها النهائية، أحدث الكتاب ضجة كبرى في فرنسا، ولكن لامتري لم يكن وحيداً في نظريته ، فقد شاركه فيها، الى حد كبير، هلفسيوس وهولباخ وكونديالك ودالمبار وديديرو ومحررو الانسكلوبيديا ؛ غـير أن جميع هؤلاء وافقوا ، بالرغم عن ماديتهم الصريحة ، وبالرغم عن اختلافـات عديدة على أن الفرق الوحيد بين الانسان والحيوان او النبات هو تميز الانسان بوعي ذاتي ، وبقدرته على استخدام هذا الوعي في اعلان مقاصد عليا ومعـان اخلاقية في السلوك الانساني .

لم تمنع المادية الاعتراف بدور الوعي والمواقف الاخلاقية . الايديولوجية الانقلابية هي، في الواقع، الصعيد الذي تحدث فيه ادق صور الوعي والمواقف الاخلاقية ، وجميع الايديولوجيات الانقلابية وعت ذلك واعترفت بـه ودعت اليه إمـا ضمناً أو صراحة ومبـاشرة ؛ ولكن نقض الموقف المادي الآلي او توسيعه كي يعطي مكاناً للقصد الانساني ، للوعي ، او للمواقف الايديولوجية التي تضبط الواقع الاجتماعي، تمنحه شخصية وتضفي عليه معنى، يجب الا يؤدي الى مثالية خطرة على طريقة جايمس جينز او أرثر ادينجتون ، التي تشك في معرفة اي شيء ، وتقود الى لاهوت شخصي لأننـا عندما ندرس

أي شيء كالشجرة مثلاً لا نجد أنها جسم صلب ، بل موجات كهربائية سلبية ايجابية ؛ كما يجب ايضاً الا يوصل الى عقلانية حادة على طريقة فرويد ، التي تُرجعنا الى لاوعي عريق الجذور في الماضي ينشأ في ومن جوهر غريزي جنسي مطلق ومبهم ، ولا ينقصه شيء من الصفات التي حاولت الاديان الموحدة ان تسبغها على جوهرها الخاص الذي دعته الله .

يجدر التنبيه هنا بانني عندما اقول ان الايديولوجية ، في شكلها الانقلابي ، تقود السلوك وتضفي عليه معنى وقصداً ، لست اعني ، وهذا واضح من سياق البحث ، أن احداث العالم الذي نعيش فيه هي نتيجة افكار محضة ؛ الأفكار والمواقف الايديولوجية هي ، في حدّ ذاتها ، جامدة كالاشياء التي تحيط بها . ان الوقائع والأفكار لا تحدث منفصلة عن بعضها . أما المواقف الايديولوجية التي تستلهمها نظرتنا الى الحياة ، ونتصل عن طريقها بالوقائع والأحداث ، وان كانت نتيجة تفاعل الذات مع الوقائع والأحداث ، فهي التي تُتيح لنا أن نرى معنى العالم ، وعن طريقه ، نستطيع ان نكشف عن وقائع جديدة ، أو نخلق احداثاً أخرى ، وبذلك نغير الواقع الذي يحيط بنا ، والذي ندركه عن طريق قصد ايديولوجي فقط . تجد الأوضاع الاقتصادية المادية حياتها ومعناها على الصعيد الايديولوجي ، وكل ايديولوجية انقلابية ، مهما أكدت السنن الاقتصادية ، والأساس المادي وقواه ، فانها تدل دائماً على ان ذاتها الايديولوجية هي التي تحدد وتبلور العناصر والقوى الاقتصادية .

*

كان اوجست كونت اول من انتقد الاقتصاد الليبرالي . فقد رأى فيه استمراراً لفكر القرن الثامن عشر الذي أسماه بالفكر الميتافيزيقي أو اللاعلمي . لقد اوضح ما يعنيه بالفكر الميتافيزيقي بوصفه فكراً يفترض وجود مجردات عامة شاملة حقيقية ، ذات ذاتيات لا تمكن ملاحظتها ، تعود اليها الاشياء ، ومنها ينطلق الفكر الميتافيزيقي في تفسيره للطبيعة ، وفي اعلانه لقواعد

الحياة العامة .

فلو كانت النظريات الاجتماعية الفلسفية والمواقف الايديولوجية محض عقلنة لفظية لواقع ومنافع اجتماعية ، لكان من المنطقي والضروري ألا يكون هناك أمثلة تدل على أنهـا تأتي اولاً ، بينما تأتي الوقائع والمنافع الاجتماعية في الدرجة التالية ؛ التاريخ مليء بأمثلة من هذا النوع . كانت الايديولوجية الماركسية مثلاً قد اكتملت ، ولينين نفسه اعترف بذلك ، عام ١٨٤٨ . غـير أن الانقلاب الماركسي حدث بعد ذلك التاريخ بسبعين عاماً. فهل يصح القول هنابان النظرية تلك كانت محض عقلنة لفظية لوقائع ومنافع اجتماعية ؟

رأى هاياك وهو المفكر الليبرالي المعروف أن جميع السنن الطبيعية التي نلقاها في الاقتصاد ، ليست قوانين طبيعية في معنى العلوم الطبيعية ، بل هي اعتقادات ، حول مـا يمكن ان يُصنع بالاقتصاد . فليس هناك على الارجح من مبالغة عندما نقول بان كل تقدم بالنظريات الاقتصادية في القرن الاخـير ، كان خطوة اخرى في تطبيق منظم لمواقف ذاتيـة . فتحديد عناصر النشاط الاقتصادي بشكل موضوعي أمر غير ممكن ، لأنـه يحدث برجوع دائم الى القصد الانساني . فالمـادة التجارية او المصلحة الاقتصادية او الغذاء او النقد الخ ... هي أمور لا يمكن تحديدها بعبارات مادية ، بـل نحددها بالنسبة لنظريات الناس وآرائهم . أمـا النظرية الاقتصادية فلا تستطيع أن تقول شيئاً حول الحديد والفولاذ والزيت والفحم ، وتاريخ أية مادة اقتصادية يبين انـه كلما تغيرت المعرفـة الانسانية ، مثّل الشيء المادي نفسه معاني اقتصادية مختلفة .

الصراع الطبقي مثـلاً هو واقع حي ، لكن دوافعه وعناصره هي اكثر تعقيداً من ان تحصر في قوانـين أو قوى اقتصادية . فالمشاعر والقيم والمقاصد اللامنطقية واللانفعية والمواقف المثالية والعقائدية تلعب دوراً أولياً في الصراع ، وهي القوى التي اعتمد عليها قادة الحركات الشعبية الكبرى في تحديد العلاقات الاقتصادية بين الطبقات .

ان نورثروب ، في كلامه عن هذه الناحية يمثل عليها بتاريخ المكسيك أثناء القرون الاربعة الماضية ، فيقول ان هذه القرون تدل على أنه عندما تسود ايديولوجية معينة أو ما يسميه بنظرية اجتماعية تقييمية ، اكثرية شعبية او الصفوة السياسية الاجتماعية ، فان سلوك الشعب والنظم الثقافية الاجتماعية تتحول ناحية الشكل الاجتماعي الذي تحدده الايديولوجية ، وعندما تحل ايديولوجية جديدة محل الايديولوجية التقليدية ، وهو تغيير يحدث عادة عن طريق الثورة ، فان النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت تفرض الاحترام والقبول في ظل الايديولوجية القديمة ، تصبح شراً وسوءاً في ظل الايديولوجية الجديدة . اما شامبيتر فقد وجد في دراسته القيمة حول الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية بأن النظام الرأسمالي لا يعاني ، كما تقول الماركسية ، انحلالاً تدريجياً أو موتاً بطيئاً لأسباب ينطوي عليها تركيبه الخاص الذي كسب ، بالفعل ، قوة واستقراراً في السنين الاخيرة . النظام الرأسمالي محكوم بالانحلال والزوال ، لأن موقف الناس منه ومن قيمه قد تغيّر . نجد هنا طرحاً صريحاً للكيفية التي تؤكد فيها المواقف الايديولوجية ذاتها بشكل بارز .

يفسر كثيرون من المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين أزمة الحضارة الغربية بانها دور انحطاط عام اصابها ، وهو انحطاط فرضته قوى تطورها ذاته . ولكن هناك من يحدد الأزمة ، كتيليك ، بدقة اكثر ، فيرى انها لا تعني انحطاطاً حضارياً عاماً بل نقض النظام الرأسمالي . المعني هنا ليس النظام الرأسمالي كتنظيم اقتصادي وفي عناصره الاقتصادية ، بل كثقافة عامة ذات طبيعة عقائدية بله دينية صريحة ، لأن الحضارة التي دعا لها تنشأ من الايمان أو المفهوم القائل باكتفاء العالم الانساني في ذاته ، وان العالم يجد ، في حدوده الخاصة ، اسباب وجوده وحركته ، وان تفسيره لا يحتاج الى اي شيء خارجي . لهذا فان النظام الرأسمالي لا يعني بضعة نظم او قوى او علاقات اقتصادية ، بل هو نظام ذو روح خاص ، يعبر عن موقف فلسفي ايديولوجي

أساسي . هكذا يرى هؤلاء الذين يقدمون تفسيراً يُعيد انهيار هذا النظام لا لأسباب اقتصادية محضة ، بل الى انهيار الموقف الفلسفي الايديولوجي .

يعتمد الشكل الذي تتخذه الحوادث ، اقتصادية كانت ام اخلاقية ، على التركيب او الموقف الايديولوجي الذي نقيسها به . فالحادثة او الواقعة ، في حدّ ذاتها ، حادثة او واقعة محضة . انهـــا تتميز بشيئية صرفة ، وعندما نعطيها صفة اقتصادية او فنية او اخلاقية يتم ذلـــك بالرجوع الى الموقف الانساني الايديولوجي الذي ترتكز عليه ، كشيء ذي معنى ، او بالأحرى كشيء ينحصر فيه كل معنى .

يذكر أرون أن المناقشة حول قضية التأميم ذاتها هي مناقشة ميتافيزيقية لا اقتصادية محضة ، وكاينس ، الاقتصـادي المعروف ، يشير بان قوة المصـالح الاقتصــادية مبالغ فيها عادة ، عندما تقارن بامتداد الافكار التـدريجي . لم يعط قادة النظام الـوفياتي روسيا نظاماً اقتصادياً فقط ، بل اعطوها اولاً ، وبالدرجة الأولى ، ايديولوجية حوّلتها الى صورة جديدة عن الحياة ، وعن القدر الانساني ذاته ، وولدت فيها ايماناً مثاليـاً يبشر بانهاء استثمار الانسان للانسـان . بهـذا المعنى يمكن القول ان النظام الاقتصادي الروسي موقف ايديولوجي ، او اخـلاقي انساني مثـالي . يعبر فيـارك عن رأي مئـات من المفكرين عندمـا يكتب ، في هـذه الناحية ، بان العوامـل الاقتصادية ، في ذاتهـا ، لا تفصل روسيـا عن غيرها ، كما لم تفصل النازية عن اوروبا . المواقف التي اعلنت عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية هي التي قادت الى هذا الانفصال . أما أثر العوامل الاقتصادية الفاصـل فكان في طابعها الانعكاسي للايديولوجية، وليس في كونها حركة مستقلة. قرر كثيرون من علماء الاقتصاد ذوي الشهرة العالمية كميردال ونايت وروبين وموجنشترن بصراحة ، بعد تحري ودراسة فرضيات وعناصر وأساليب علمهم الاولى ، بأن هذا العلم يخضع للعلم السياسي الاخلاقي .

يبدو مبدأ التجارة الحرة مثلاً ، الذي يعبر عنـــه الفيزيوكرات وسميث

وكوبدن وبرودون وغيرهم ، في مظهره ، كمبدأ اقتصادي محض ، ولكن نظرة فلسفية فاحصة تكشف لنا أنه لم يكن مستقلاً في ذاته ، بل كان امتداداً لفرضيات فلسفية جاءت بها الليبرالية ، وفيها يجد تبريره . كان هذا المبدأ ، الذي اعتمدت عليه الليبرالية في تحقيق التعاون والاخاء بين الشعوب كافة ، نتيجة احدى فرضياتها الاولى ، التي تقول بانسجام المنافع المختلفة وتجانسها . ففي الايديولوجية الليبرالية نجد أن جميع العناصر الاقتصادية تتبلور في فرضية فلسفية اولى ، وهي تلقائية القوى التي تسود المجتمع والتاريخ ، وتقودها الى درجات تزداد في تكاملها . لا يقوم على هذه الفرضية برهان تجريبي او منطق اقتصادي ، ولكن الليبرالية أرجعت اليها نظرياتها الاقتصادية . اما النظريات الاقتصادية التي تقدم بها الماركانتيليست[1] ذوو الموقف المضاد ، فانها تعود الى كونها ابتدأت من فرضية اخرى ، على طريقة هوبز ، وليس على طريقة لوك ، أي انها افترضت أن في الخصام والنزاع ينشأ واقع الحياة والاجتماع الاول .

النظريات الاقتصادية هي جزء من تراكيب ايديولوجية تحيط بها وتحددها، والاقتصاديون يستمدون نظرياتهم من تلك الايديولوجيات ، ويتأثرون بها الى حد بعيد ، مهما حاولوا ان يقفوا موقفاً مجرداً ، ومهما كانت الاضافات التي يحققونها جديدة ومبتكرة . كانت عناصر الايديولوجية الليبرالية عريقة الجذور في التاريخ الحديث ، حققت ولادتها الاولى في عصر النهضة ، ومن ثم جاء ديكارت فأعلن ولادة مذهب جديد يبشر بسيادة الطبيعة عن طريق العلم، ومن بعد ديكارت ، جاء لوك والاقتصاديون والكلاسيكيون ، وفلاسفة القرن الثامن عشر ، فانطلقت مبادىء الايديولوجية الجديدة وقيمها بنجاح باهر ، وتبعتها ، بالنجاح ذاته ، الاستنتاجات العملية التي تسلسلت وتفرعت منها ، وامتدت الى الواقع تحدده وتعمل على خلقه من جديد . لهذا ، نرى ان

١ - Mercantilists

الايديولوجية السائدة،قبل ان يدب اليها الضعف والتفسخ،تحدد اولاً وبالدرجة الاولى المناحي المهمة أو المشاكل التي تجب دراستها،والقواعد الفكرية الانسانية التي ينطلق منها الفكر . فالدراسات الاقتصادية الكلاسيكية ، في القرن التاسع عشر ، نشأت في تركيب الايديولوجية الليبرالية التي كانت سائـــدة وكانت مُثلها ، الى حد كبير ، جزءاً من الواقع . لهذا ، وُجدت النظريات الاقتصادية التي تُثيرها الايديولوجية أو التي تثير اهتمام العاملين بوحيها .

يعود التأكيد على الأوضاع الاقتصادية المادية في تفسير التاريخ ، في الواقع ، الى اهمال « تاريخية » الاوضاع الحديثة ، والتركيز على طورها الاخير ، دون الرجوع الى أطوارها السابقة ، التي تكشف بوضوح ، عن العنصر الايديولوجي الذي ساعد على ظهورها ، لانها قامت في بدايتها على اكتاف البورجوازية التي كانت في ولادتها مذهباً ايديولوجياً ، فرض على الاوضاع الخارجية الاشكال والصور التي كان ينطوي عليها . اكدت تلك الايديولوجية ، على نقيض من المسيحية التي ركزت عليها عداءها الاول ، على هذه الدنيا ، على السعادة فيها ، على كرامة الانسان وعلى سيادة العالم وتحويله . أما الوسائل التي كانت تعتمد عليها النظرة الجديدة الى الحياة في تحقيق اهدافها ، فكانت حرية تامـــة في الدرس والبحث ، في الاكتشاف والتجارة .

كانت هذه المبادىء والقيم تمثل طبقة ظافرة مليئة بالنشاط ، في طريقها الى تحويل العالم . لم تكن البورجوازية تشك في ذاتها ، او في أن النظام الجديد الذي تصورته تبعاً لقوانين الطبيعة نظام مقدر عليه ان يؤمّن بشكل دائم خيرَ وتقدمَ الانسانية . لهـــذا ، رأى كثيرون بان التحول الاقتصادي الصناعي الذي أجرته كان نتيجة الايديولوجية ، ونتيجة الايمان الذي ولدتــه ، وليس نتيجة سعي وراء مصالح اقتصادية أو نتيجـــة قوى اقتصادية صرفة . كان الموقف الايديولوجي الجديد موقفاً انقلابياً ، لأنه نقض، من ناحية الموقف السابق أمام الحياة، وكان موقفاً ديناميكياً حاد الديناميكية، لأنه كان دعوة الى جميع الناس ، دون تمييز ، بأن يساهموا في التنافس العام

الذي يقود عفوياً الى تقدم الانسانية وسعادتها .

اما من الناحية الماركسية فان النجاح الذي احرزه الاتحاد السوفياتي على الصعيد العلمي والتقني ، لا يعود لأسباب اقتصادية ، بل الى عنصر ايديولوجي ساعد على ولادة نفسية انقلابية . فالاسباب الاقتصادية العامة التي تقود ، بحلقات متسلسلة الى هذا التقدم ، كانت مفقودة في روسيا ، ولكن العنصر الايديولوجي عوّض عنها ، فروسيا لا تعتمد على قوة مستمدّة من سيادة اقتصادية ، كما صنعت الدول الاخرى ، في القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، بل من قواعد ايديولوجية . أصبحت قواعد السياسة تنطلق ، في هذا القرن ، من مذاهب سياسية اجتماعية ، واية محاولة في مقاومة الشكل الايديولوجي الحديث للسلطة السياسية ، باساليب ووسائل اقتصادية تقليدية ، هي محاولة عابثة فاشلة . تفوّق روسيا في المضمار الايديولوجي هو الذي قادها الى مركزها الحالي ، وهو الذي جعلها تنافس قوى الغرب بنجاح ، وهو الذي بنى قواها الاقتصادية وكان مسؤولاً عنها . يتضح الامر بشكل جدي ، عندما ننظر الى تأخر الولايات المتحدة في بعض نواحي التقدم العلمي التكنولوجي . فهذا التأخر لا يعود لأسباب اقتصادية أو تنظيمية كتوزيع خاص للميزانية ، أو لأسباب ادارية كتوزيع خاص للمسؤولية والجهد ، أو اسباب شخصية كضعف شخصية رئيس او وزير . السبب الاساسي يرجع، كما عبر عنه ليبرالي اميركي مشهور جالبريس وغيره كثيرون ، الى النظريات الاقتصادية والى الموقف الايديولوجي ذاته حول مقاصد المجتمع واهدافه .

الواقع يتشكل من احداث ووقائع ، تعبر كلها عن موقف ايديولوجي عام، وتجد وحدتها في الموقف ذاته . فان نحن نظرنا اليها من الخارج فقط ، كانت الاحداث والوقائع مادية محضة ، وإن نحن نظرنا اليها من الداخل ، كانت فكرية وعقائدية . نظر كثيرون، من فيكو الى هوايتهد وهكسلي ، الى الامر بهذا المنظار . اننا لا نستطيع ان ندرك احد المجتمعات عن طريق المظاهر الاقتصادية والطبقية فقط ، لانها تعمل ضمن نموذج اجتماعي عام يعبر عن ذاته

في فلسفة حياة معينة . تتركب المجتمعات الانسانية وتدور دائماً حول فلسفة من هذا النوع ، فلسفة تحدد النوازع والامكانات والمقاصد الخلاقة في المجتمع ، نوعهـا ودرجتها . فهناك مجتمعات واحدة في الجنس ، واحدة في المحيط الخارجي ، واحدة في امكانات المحيط المادي ، ولكنها مجتمعات ، كمجتمعات الهنود في اميركا مثلاً ، تختلف كثيراً في ثقافتها ونظمها الاجتماعية والفكرية .

الفواصل الاولى بـين المجتمعات ، هي فواصل نفسية تنشأ من فواصل ايديولوجية . فالاختلاف بين العـالم اليهودي والعوالم الاخرى ، وبين اليوناني والبربري والهندوسي والمسلم والوثني والبروتستانتي والكاثوليكي الخ ... هو اختلاف يعود اولاً الى تناقض أساسي في الموقف الايديولوجي الذي يسودهم .

*

ان تحولاً مادياً اقتصادياً خارجياً في حياة مجتمع من المجتمعات لا يؤدي الى تحوّلات ايجابية فيه ، إن لم ترافقه تحولات ايديولوجية فكرية سريعة . يتضح هذا في مصير الهنود في القارة الاميركية ، وفي المجتمع البدائي عامـة في احتكاكه بالحضارة الغربية التي انطلقت بالتغيير المادي .

كان الصراع بين الطبقات المختلفة حول توزيع الثروة والانتاج غالبـاً من الاسباب الرئيسية الداعية الى التغيير الاجتماعي، والاشارة الثابتة التي تعلن عنه. ولكن التجارب التاريخية تدل ، بشكل واضح ، على الظاهرتين التاليتين :

الاولى، كانت المنافع والقوى المادية السائدة أو الطبقات التي تسود الانتاج دائماً عرضة للهجوم من الداخل ، كما انها كانت كثيراً ما تقف موقف المدافع ، وتفشل في صد الهجوم . يدل هـذا الواقع بوضوح على أن القوة الاقتصادية لا تتفوق دائماً على الاشكال الاخرى للقوة الاجتماعية .

الثانية ، لا يدل الصراع الطبقي بين الجماعات المختلفة على أن الجهة الرابحة هي دائماً في جانب قوى التغيير في نظام الانتاج ذاته . اننا نجـد في التاريخ صراعاً دائماً بين الجماعات والطبقات المختلفة ، لا يتخذ وجهة واحدة . ففي بعض الاوضاع يظفر من يملك القوى المادية الانتاجية ، وفي ظروف أخرى يغلب من لا يملك تلك القوى ، عن طريق أسباب اخرى يأتي بينهـا وفي

طليعتها الايمان بايديولوجية جديدة .

لا تهتم النظريات الاقتصادية، وذلك امر طبيعي، بتحولات المجتمع ككل"، بل تكتفي باكتشاف قوانين العلاقات الاقتصادية ودراستها . اما التحولات الاجتماعية او بالأحرى الاتجاه الذي تتخذه فمن صنع العنصر الايديولوجي . قد يشكل الواقع الاقتصادي، في دور من الادوار، أفكار الاقتصاديين المعاصرين له، ولكن هذه الأفكار ترتد على الواقع الذي تترجمه فتؤثر به وتحوّله. اما ان تكون التكنولوجيا وحدها ذات المسؤولية الاولى عن التطور الاجتماعي ، كما يقول كثيرون ، ومنهم عدد من علماء الانتروبولوجيا ، فاعتداء صارخ على العلاقات التي تحددها . علينا ان نتساءل فقط عن الاسباب الدافعة للتكنولوجيا كي نرى أنها ليست السبب النهائي ؛ ولكنها هي نفسها تتأثر بالعلاقات الاجتماعية ويمسي دورها في التاريخ نتيجة تفاعلها مع تلك العلاقات . ثم ان تطوير التكنولوجيا هو نتيجة تطبيق أفكار علمية ، وبهذا ينفتح الباب امام التفسير المثالي للتاريخ ، ثم إن كان نمو التكنولوجيا والقوى الانتاجية في ذاته يؤدي الى ثقافة او نظام أرفع، يجد صاحب هذا المفهوم نفسه مضطراً، بحكم المنطق، أن يعترف بأن النظام النازي في المانيا هو ارفع من النظام الاشتراكي الديمقراطي الذي سبقه ، لأن النازية حملت معها توسيعاً كثيراً للقوى التكنولوجية في المانيا . وبما ان المستوى التكنولوجي في الولايات المتحدة أرفع مما هو عليه في روسيا ، وجب على صاحب هذا المفهوم إذن أن يعترف بأن النظام السياسي الاجتماعي في الاولى ، هو أرفع من النظام الاجتماعي السياسي في الثانية .

اكد ماركس نفسه على الخاصة الحيادية في التكنولوجيا.قد تعطي طاحونة الهواء مجتمعاً اقطاعياً ، والطاحونة البخارية او الكهربائية مجتمعاً صناعياً رأسمالياً ، ولكن الاخيرة تعطي شكلاً آخر للمجتمع الصناعي . تستطيع الآلية الحديثة أن تخدم الاشتراكية والرأسمالية ، وهذا يعني ، بكلمة أخرى، أن هناك أساساً واحداً يكمن وراء الرأسمالية النامية ووراء الاشتراكية ، وهذا يعني بدوره ، أن القرار التاريخي في كيفية استخدام الاساس الواحد

هو قرار سياسي ايديولوجي . خاضت كل من الشيوعية والفاشية والنازية حركتها للسيطرة على الاقتصاد على صعيد سياسي، فاستولت اولاً على السلطة السياسية،ومن ثم اخذت تنظم الاقتصاد على ضوء الايديولوجية وكأداة فعالة ، في تدعيم سلطتها .

القوى الاقتصادية ذات اهمية اساسية في كل مجتمع ، ولكنها ، في ذاتها ، لا تحدد طبيعة النظام الاجتماعي ، والدليل على ذلك أن القوى ذاتها والعلاقات الانتاجية تعبر عن ذاتها في نظم اجتماعية وايديولوجية مختلفة تجعلها وسائل وامكانات في خدمة النموذج الايديولوجي القائم . ثم هناك في التاريخ تحولات كبرى حدثت دون اي تحول يُذكر في النظام الاقتصادي ، او في علاقات الانتاج . إن تحول الجمهورية الرومانية الى الامبراطورية الرومانية ، وظهور المسيحية ، وسقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب ، وظهور الاسلام وامتداده ، وقيام الدولة ذات السيادة المطلقة في القرن السابع عشر في فرنسا ، هي بعض هذه التحولات . ومن ناحية أخرى ، نرى أيضاً أن التطور السياسي قد يتأخر عن التطور الاقتصادي ، كما نجد في ألمانيا عام ١٩٣٣، أو أنه قد يتقدم عليه، كما نرى في فرنسا عام ١٧٨٩ . المفهوم المادي لا يفسر ، لماذا تكشف بعض المجتمعات ، في بعض المراحل الاقتصادية ، عن قوى ايديولوجية كبرى ، بينما مجتمعات أخرى في المراحل ذاتها ، لا تكشف عن أية قوى من هذا النوع .

العلاقة بين الايديولوجية الانقلابية والاوضاع والنظم الاجتماعية الخ ... هي علاقة وثيقة مباشرة . ولكن هذا الوسط يستطيع ان يكيف ، لا ان يفرض فكراً أو ايديولوجية معينة . إن الوسط يوفر ويعطي المواد التي يقوم حولها التفكير، ولكنه لا يُعطي الاجوبة ، يكيف ويحدد ويفرض فقط الجو الفكري النفسي العام ، أو شخصيته التي يتوجب على كل فكر أو موقف ايديولوجي أن يعتمدها إن أراد النجاح . ولكن من الممكن دائماً نشوء عدة مواقف ايديولوجية مختلفة متباينة في إطار تلك الشخصية العامة . فليس

هناك من وضع اجتماعي يحسد في ذاته معنى بديهياً واضحاً ، لدرجة يعلن فيها عن ذاته ، دون نشاط فكري أو دون تفاعل مع الفكر . رأى بارنشتاين ، في معرض إعادة النظر التي أجراها على الماركسية ، أن الأسباب الاقتصادية المحضة تولّد فقط استعداداً لخلق بعض الأفكار وبروزها ؛ ولكن كيفية ظهور الأفكار فيما بعد ، وكيفية انتشارها ، والشكل الذي تأخذه ، أمور ترتبط بمجموعة كبيرة من التأثيرات المختلفة .

اما كاتوسكي ، وهو ماركسي آخر وكبير مفكري الماركسية في المانيا ، فيذكر في كتابه « الصراع الطبقي » بان المفكر يستطيع ان يكشف عن اتجاهات النمو الاقتصادي القائم ، ولكن من المستحيل عليه ان ينبىء بالاشكال الاجتماعية التي يعبر فيها هذا النمو نهائياً عن ذاته ، وان نظرة عابرة على الأوضاع القائمة تبرهن عن صحة هذا الرأي . فاتجاهات نظام الانتاج الرأسمالي واحدة في جميع البلدان التي يسود فيها هذا النظام ، ولكن الاشكال السياسية والاجتماعية فيها تختلف اختلافاً كبيراً . فتلك التي تسود في فرنسا تختلف عن تلك التي تسود في المانيا ، والتي تسود في اميركا تختلف عن جميع الاشكال السابقة . اما من ناحية ثانية فاننا نرى ان الاتجاهات التاريخية واحدة في الحركة العمالية التي جاءت مع النظام الانتاجي القائم ، ولكننا نرى ان الاشكال التي تعبر فيها الحركة عن ذاتها تختلف باختلاف البلدان التي تنشأ فيها . اما التنكر لأثر الأفكار وفعاليتها والقول بانها احداث ، وككل احداث لها اسباب وعلل ، فهو قول غريب مردود من ناحية منطقية وتجريبية ، لأنه ان كان للأفكار اسباب ، فذلك لا يمنع ، كما يلاحظ هوك ، ان يكون لها نتائج ، ولو كان الأمر كذلك لأنتفى دور الاسباب ، لأن لكل اسباب اسباباً اخرى ، وهكذا دواليك . أما القول بان الافكار غير كافية لتفسير نتائجها ، لأن هناك اسباباً وعناصر اخرى عديدة تشارك في احداث النتائج ، فقول يعني فقط ان الافكار ليست كلية القدرة والأثر .

كانت الماركسية نفسها تحويلاً وانماء خاصاً للنظرية الاقتصادية الكلاسيكية ، في تركيب ايديولوجي عام ، سبقها ووطده ماركس كاشتراكي ، بالاعتماد على تيارات عديدة من الافكار الاشتراكية التي كانت تسود ، الى حد كبير ، القرن التاسع عشر . بيّن كثيرون من امثال بارديايف وميشالز ان العنصر الاقتصادي في حياة الانسان لم يكن من مخترعات ماركس ، وان اللوم في تعميم أثره على ذاك الشكل وجعله مسؤولاً عن التركيب الايديولوجي ، لا يقع عليه بل على المجتمع الرأسمالي الذي عايشه ماركس ، والذي كان يخضع خضوعاً كلياً لسيادة هذا العنصر . لاحظ ماركس تلك السيادة في اوروبا التي كان يتنقل فيها ويراقبها ، وكان ، الى حد كبير ، على حق في موقفه ، بالنسبة الى ذلك الدور وما يليه ، ولكن خطأه نشأ من تحويل وضع نسبي خاص الى وضع شامل عام . فما رآه اساساً للمجتمع الرأسمالي آنذاك تحول بيده اساساً لكل مجتمع في التاريخ .

يشكل نشوء نظريات اقتصادية مختلفة يرتبط كل منها بإيديولوجية مختلفة ، في الواقع ، نوعاً من الرفض لمزاعم التفسير الاقتصادي . ينتج العامل الذي يشوه علمية هذه الدراسات والنظريات الاقتصادية عن توجيه الانتباه او الجهد العلمي الى نوع معين من المشاكل ، يبرز من الولاء لمجموعة معينة من المقاصد الاجتماعية والقيم الانسانية ، ويفرض بدوره نوعاً من المعرفة يجب ان تكون ذا صلة وثيقة بطرق تحقيقها .

لهذا ، كان من الخطاء الفادح إنشاء اي استقطاب بين الاوضاع المادية وبين المواقف الفكرية الاخلاقية ، لأننا نجد أنفسنا دائماً امام طرق ومقاصد وسلوك انساني ، وليس امام هذه او تلك من الاوضاع الجزئية . فالادوات التكنولوجية والتطورات الاقتصادية لا تؤثر مباشرة على العلاقات الاجتماعية ، بل تحتاج دائماً إلى مواقف ايديولوجية وانسانية تستخدم ما تنطوي عليه من امكانات تأثير . وبما أن هذه المواقف الانسانية تتغير بالنسبة للقوى والنظم الاقتصادية التكنولوجية ذاتها ، يبرز هناك عامل اضافي بين الصعيدين ألا وهو

العامل الانساني الايديولوجي .

الايمان بان الايديولوجية التي يعي الافراد بواسطتها صراعهم الطبقي ، مثلاً أو وضعهم الانساني ، مفروضة فقط بالمتناقضات المادية الاقتصادية ، يعني ، على الاقل ، إهمالاً لأشكال الاتصال الفكري ، وأثرها الايجابي ، كما أنه يعني اهمالاً للمواقف الايديولوجية ونتائجها في تثقيف الذهن أو توجيه ناحية موقف معين . فاذا كان وعي الافراد والجماعات يعجز عن تحديد وجودهم المادي ، كذلك ايضاً يعجز وجودهم المادي عن تحديد وعيهم ، لأن ما ينشأ بين الاثنين من طرق ووسائل يتم بها اتصال الافراد الفكري والايديولوجي ، تؤثر في الوعي الذي يتخذه الافراد في وجودهم المادي . لا شك ان الافراد والجماعات يدخلون في علاقات انتاجية محددة ضرورية، ومستقلة عن ارادتهم ، ولكن مما لا شك فيه ايضاً أنهم يدخلون في تراكيب وعلاقات ايديولوجية مستقلة عن ارادتهم ، تشكل صعيداً وسطاً بينها وبين العلاقات الانتاجية . ان اشكال الوعي الايديولوجي محددة أساسياً ونهائياً ليس فقط بوسائل الانتاج وعلاقاته فقط ، بل بالعلاقات والتراكيب الاجتماعية . يذكر ميلز ، في كلامه عن هذه الناحية ، بأنه لم يكن هناك في عهد ماركس سينما او مذياع او تلفزيون أو وسائل نشر ودعاية كبرى . فقد كان هناك المطبعة ، وكان الطبع والنشر في وضع يسمح لفرد حازم طموح ان ينشيء صحيفة او مجلة ، ولهذا كان من الممكن اهمال وسائل الدعاية والنشر العامة ودورها في مرحلة كانت فيها في متناول يد الجميع ، ولم تكن ظاهرة او فعالة كما هي الآن .

*

ان الماركسيين ، في محاولتهم الكشف عن تفاسير عامة للتاريخ ، يجعلون من أدوات الانتاج القوة الفاصلة فيه ، دون أن يفسروا كيف تنمو التكنولوجيا أو أدوات الانتاج ذاتها وتتطور . اعترف ماركس نفسه بوجود قوى خارجية تؤثر في حركة التاريخ ، الى جانب قوى الانتاج ، ولكن الماركسيين ، وقد لاحظ سوريل ذلك منذ مدة طويلة ، على الرغم من ذلك ،

وعلى الرغم من الضعف الواضح في هذا الموقف، تشبثوا وتمسكوا بهذا المبدأ بعناد، لأنهم رأوا فيه وسيلة تؤكد علمية الماركسية.

كان التأكيد على المادية التاريخية ضرورياً لماركس في تأكيده على عجز الاشتراكية المثالية وعجز أساليبها التشريعية في اجراء التحول الاشتراكي؛ ولكن ما لبث هذا التأكيد أن انتهى بشكل جديد من أشكالها. ان الناحية الاقتصادية جزء فقط من النشاط الانساني والتركيب الايديولوجي، ولا يمكن فصلها ودراستها على حدة. ففي كل مجتمع تتبلور الحياة الاقتصادية في وسط انساني ثقافي غير اقتصادي، والفكر الاقتصادي ينمو ويتأثر حتمياً وضرورة بتركيب أوسع بكثير من تركيبه الخاص، بفلسفة حياة عامة تميز النظام الاجتماعي ككل.

النفسية العسكرية في سبارطة مثلاً تشابه النفسية العسكرية في بروسيا، بالرغم من ان اقتصاد الاولى كان يقوم على الفلاحة، وآلاتها الحربية على عربات تجرها الخيل، بينما توطد اقتصاد الثانية على البخار والكهرباء وفي اكبر ثورة صناعية في التاريخ. يذهب بعض المفكرين الى أبعد من هذا، فيقولون كالكسندر مثلاً، بأن نفسية الفلاحين المصريين القدامى الذين كانوا ينشئون الاهرام لا تختلف كثيراً عن نفسية عمال المناجم او المعامل الكبرى في العصر الحديث، او كتويني الذي يرى أن لا فرق بين نفسية الانسان البدائية والانسان الحديث العادي، وأن الفرق يقتصر على أقليات من الناس فقط. يتركز النقد الذي يُوجه حالياً الى المفهوم الاقتصادي المادي التاريخي، وفي طليعته الماركسية، على صعيدين أساسيين، الصعيد التاريخي، والصعيد الاجتماعي. ففي الصعيد التاريخي رأى المؤرخون والمفكرون أنهم لم يجدوا في التاريخ أية سببية بسيطة واضحة بين الأساس المادي الاقتصادي والمظاهر الايديولوجية. اما في الصعيد الاجتماعي، فانهم يدلون على الوقائع التي تقدمها المجتمعات السابقة، وفيها نرى أن الاثر الاقتصادي لا يلعب الدور الذي يقوم به في الاطوار الحديثة. ان أية نظرة عامة موضوعية على الواقع الاجتماعي،

في مراحله التاريخية المختلفة ، كافية للكشف عن حقيقة الانتاج البارزة ؛ وتفهم القرون الوسطى ، وما تنطوي عليه من نظم اقتصادية ، وعلاقات انتاجية مثلاً يستحيل دون دراسة النظم الدينية التي كانت تسودها . فالايديولوجية ، التي سادت آنذاك ، بشرت بالاستعداد للموت والحياة الاخرى ، بالتفاهة الأصيلة الكامنة في أوضاع الوجود الاقتصادية ، بشرّ هذا العالم ، وبالفضيلة الكبرى التي يعبر عنها الانسان في رفضه . قد يكون المفهوم هذا ثورياً انقلابياً الى ابعد حدود الثورية ، من ناحية روحية نفسية اخلاقية ، ولكنه من ناحية اجتماعية او حضارية محضة، مفهوم ثابت يحول دون تقدم العلم والتكنولوجيا ، لأن العلم والتكنولوجيا ليسا ضروريين لخلاص الانفس. فإن رجعنا الى هذا الماضي نرى مثلاً أن جميع مظاهر الاضطراب الاجتماعي فيه ، كانت ذات قاعدة عقائدية لا اقتصادية . ففي الاصلاح الديني ، والشوق الى تحقيق اصلاح الكنيسة والنظم الدينية وجدت الاضطرابات والثورات جذورها وقواعدها الاولى ، وامتدت من نقد محدود للفساد الاكليركي الى نقض عام لنظام القرون الوسطى بكامله ؛ وهذا طبيعي ، لأن هذا النظام كان يقوم على الجهاز الاكليركي . لم تهدأ صرخة الاصلاح التي تعالت من كلوني في برجانديا عام ٩١٠ ولم تسكن حتى عام ١٦٤٨ ، في معاهدة وستفاليا ، التي أنهت حروب حركة الاصلاح الديني .

لم تكن معظم التجارب الثورية تبغي مقاصد اقتصادية ، ولم تكن نتيجة تحولات في القوى الاقتصادية القائمة ، كما انهـا لم تكن مدفوعة بتمرد ضد مساوىء الملكية والاقطاعية كنظم سياسية اجتماعية ، بـل توجهت اولاً وبالدرجة الاولى ، ضد الفساد الاخلاقي الذي كان يسود هؤلاء الذين كانت مهمتهم القيام بالواجبات الدينية ، والعمل على خلاص الانسان من الخطيئة . لهذا ، كان صوت الثورة والتمرد يدعو دائمـاً بالرجوع الى الانجيل في اصالته الاولى ، كما عرفه المسيح وتلامذته المسيحيون الاولون .

كانوا يتكلمون ، في القرون الوسطى ، عن غائية تسود التاريخ ، أو عن مقاصد نهائية ، وعلى ضوء هذه الغائية ، كانوا يفسرون كل شيء ، من الزلازل

الارضية والفيضانات والمرض الى القحط والمطر الخ ... لهـــذا ، تقلص العلم وانكمش ، ولم يسجل اي تقدم . فلسنا نرى ، طيلة ألف عام اثراً لأيـــة دراسات أو اكتشافات علميـــة تستحق الذكر ؛ السبب يعود الى الموقف الايديولوجي الذي كان يسود تلك العصور . فالناس كانوا يفتشون عن غايات الله ومقاصده في الاشياء والاحداث ، بدلاً من ان يفتشوا عن أسبابها وعللها ؛ ولكن ما ان بزغ الموقف العلمي بتفسيره الميكانيكي، حتى اخذت المعرفة تتطور بسرعة مدهشة ، والسبب يعود الى تبدل في نظرة الانسان الى العالم . فبدلاً من تحري مقاصد الله في العالم ، أصبح يتحرى الاسباب والعلل التي تكمن وراء احداث العالم ومظاهره .

كانت العصور الوسطى تؤكد على الناحية الشكلية لا على الناحية المادية ، على مقاييس دينية فنية واخلاقية ، لا على مقاييس تنشأ على الاقتصاد والكمية ، على الولاء لمُثل روحية عليا في تأمين حياة منظمة لا على تجميع الثروة والمال. كان العمل في سبيل الكسب او في سبيل رفع مستوى العيش والتحرر من الفقر امراً خالي الاهمية في هذه الادوار ، وكان الاتجاه العـــام يقول بقبول الفقر وليس برفضه . كان ابعد من هذا ، في الواقع ، لأنه كان هناك تمجيد للفقر . اما النشاط التجاري المالي ، الذي كانت تقوم به اقليات من ذوي التجـــارة والمال ، فقد كان نشاطاً لا يجد احتراماً او اعتباراً عاماً ، وامراً تزدريـــه العقول المثقفة كخطر يهدد المستوى الاخلاقي الروحي ، لهذا ، عم إهمال العلم والاقتصاد .

يذكر بيران ، المؤرخ المعروف أن موقف الكنيسة في القرون الوسطى أثـّر ، الى حد كبير ، فحدّ وبلور النشاط الاقتصادي طيلة قرون . فالحياة التجارية كانت خطراً على نجاة الروح ، والتاجر كان شخصاً بعيداً عن رحمة الله ، لأن التجارة كانت في رأي الكنيسة نوعاً من الربا .

اما توني فقد كشف، في كتابه القيم « الدين وظهور الرأسمالية »، ان القيم الاخلاقية كانت تسود النشـــاط الاقتصادي في القرون الوسطى . كانت

فرضياتها الاساسية تعلن ان المصالح الاقتصادية تخضع لقضية الحياة الحقيقية وهي قضية الخلاص ، والسلوك الاقتصادي هو مظهر واحد فقط من مظاهر السلوك الانساني ، تسوده ، كالمظاهر الاخرى ، الأحكام الاخلاقية ، وان القرون الوسطى كانت في الواقع لا تعرف عملاً اقتصادياً لا يرتبط بقصد اخلاقي .

يبين ماكس فابر ، من ناحية اخرى ، في دراسته الكلاسيكية « الاخلاقية البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي » بان قيام النظام الرأسمالي لا يعود الى تغييرات وتبديلات حدثت في الوسط الاقتصادي . فالاسباب التي يذكرها عادة دعاة التفسير الاقتصادي الصرف كالمعادن الثمينة التي دخلت اوروبا من اميركا في القرن السادس عشر ، والرأسمال الذي تجمع نتيجة التجارة خارج اوروبا ، وأثر اتساع السوق على التنظيم الصناعي ، وازدياد عدد السكان ، والازدهار التكنولوجي الذي حققه تقدم العلوم الطبيعية الخ ... هي اسباب غير كافية في تفسير النظام الرأسمالي؛ وهي،وإن أخذنا تأثيرها الملائم جداً للتقدم التكنولوجي او التنظيم الاقتصادي بعين الاعتبار ، اسباب وجدت في الماضي في مراحل متفاوتة ، ولكن دون ان تؤدي الى نمو صناعة رأسمالية او نظام صناعي بورجوازي . ثم ان هناك ، بين البلدان التي تعرضت لها وتأثرت بها ، بلداناً لم تعان التطور الصناعي والرأسمالي ، كما ان هذا التطور لم يظهر في بلدان كانت تتمتع بأعلى درجة من الحضارة الاقتصادية . ففرنسا في عهد لويس الرابع عشر مثلاً جنت ثروة طائلة ولكنها كانت تبذرها في الترف والحرب .

كان بناة النظام الرأسمالي ومؤسسوه ، في رأي فابر ، من الطبقات الدنيا التي كانت تشق طريقها صراعاً وقتالاً ضد أرستقراطية اقطاعية تجارية تقليدية . اما الدافع الذي كان يولد فيها النشاط الضروري للصراع فقد كان مفهوماً دينياً جديداً لقنها ان ترى في متابعة الثورة واجباً لا امتيازاً . لم يكن المهم قوة المصلحة الاقتصادية ، وهي ظاهرة مشتركة في جميع العصور ، لا تحتاج الى تفسير ، بل التغيير في المقاييس

الاخلاقية التي جعلت من ضعف انساني كهـذا فضيلة روحية ، وكرست ، كفضائل اقتصادية ، عادات نظرت اليها العصور السابقة كرذائل . هذه القوة الجديدة التي أحدثت هـذا التغيير كانت البروتستانتية ، أو بالاحرى ، الكالفينية ، فالرأسمالية هي الوجه الثاني لهـا أو التركيب الاقتصادي الذي يقابل اللاهوت الكالفيني. هكذا ، وجد فابر في استقصائه للمشكلة الاساسية في الاقتصاد الحديث ، مشكلة أصل النظـام الرأسمالي وخصائصه أن هنـاك فرضيات روحية اخلاقية تكمن وراءه ، وان نظاماً من هـذا النوع لا يستطيع أن يؤكد ذاتـه ، كما صنع ، دون قاعدة روحية فكرية اخلاقية يرجع اليها . فروح النظام الرأسمالي كشف عن نشاط غـير محدود ، وامتداد لا يقف عند حدود ، وكلاهما يتناقض تماماً مـع الميل الطبيعي الى الاستقرار والراحة والاكتفاء بواقع العيش . انـه روح يصنع من الربح والكسب هدفاً في ذاته ، ويجعل من الافراد عبيداً في خدمة العمل لاجـل العمل . وهو يخضع السلوك الانساني والحياة كلهـا لجو حسابي عقلاني ، يحول جميع الوسائل الى غايته ، ويستخدم كل دقيقة وكل علم وكل تكتيك في سبيل أهدافه . لهذا ، رأى فابر ان هـذا الروح يعجز عن الظهور بطريقة مستقلة ، كظاهرة ضرورية لازمت الاختراعات أو الاكتشافات الصناعية والمكاسب التجارية ، لأنـه لم يظهر مع نظام المصارف في أواخر القرون الوسطى ، أو مـع رأسمالية عصر النهضة ، أو مع الاستعمار الاسباني . فهنا واجه في الروح الكاثوليكي روحاً مناقضاً له .

ورأى فابر ، من جهة اخرى ، أن النظام الرأسمالي يزدهر وينمو على الاخص في البلاد البروتستانتية وخصوصاً الكلفينية منها . لهذا ، استنتج ، بعد دراسة عميقة لاوضاعه ونمـوه وتاريخه ، أن الروح الاخلاقي الديني في الكلفينية يتميز بمعنى خاص بالنسبة للروح الرأسمالي .

ان الايضاحات والوقائع الاجتماعية التاريخية التي كشفت عنها دراسة فابر، للتدليل على هذا التفسير والبرهنة على ان الكلفينية بفروعها المتعددة كانت وراء النظام الرأسمالي، هي ايضاحات ووقائع تتميز بقوة اقناع كبير .ولا يتسع المجال

هنا لعرضها ، ولكن من يريد متابعة البحث فيه يستطيع الرجوع اليه في كتبه.

درس سومبارت من ناحيته أثر اليهودية في قيام الرأسماليـة الحديثة ، ووصل الى نتيجة مماثلة للنتيجة التي توصل اليها فابر ، من حيث الدور الذي قام به تركيب ايديولوجي معين ، في توليد أسباب نفسية كمنت وراء ظهور الرأسمالية . أكمل سومبارت ، بدراسته ، دراسة فابر ، بما جمله من ايضـاح لأثر اليهودية في ولادة النظام الرأسمالي ، وذهب الى ابعد من ذلك ، فوجـد قرابة روحية بين اليهودية والكالفينية في موقفهمـا الاقتصادي ، وبيّن أن الكالفينية اعتمدت على التعاليم اليهودية . بينما نحن نجد اختلافاً حول العلاقـة التي حاول سومبارت الكشف عنها بين الكالفينية واليهودية . فمعظم المفكرين الاجتماعيين والمؤرخين يشكون بها ، وبعضهم كترولتشه ينقضون وجودهـا تماماً ، ويجعلون من البروتستانتية ، وبالاخص الكالفينية ، المصدر الايديولوجي الوحيد الذي يكمن وراء النظام الرأسمالي ؛ ومما لا شك فيه أن هذا التفسير لقي قبولاً عاماً وأعطاه أهمية كبرى . وصل ترولتشه أيضاً الى النتائج نفسها ، في دراسته حول البروتستانتية والتقدم . أما في فرنسا فنجد مفكرين وفلاسفة اجتماعيين من امثال سه ، وهالبواخ ، وهوزر يتخذون الموقف نفسه ، في دراسات قيمة ، كتبوها في هذا الموضوع . كما ان ابحاثاً اخرى قام بها وود ، وپارسون ، وتاين ، وفولبارتن ، أكدت النتيجة نفسها وأضافت اليها ايضاحات أخرى .

ويوجز روجيارو الموقف ، عندما يكتب بأنه أصبح من العادي للفكر الاجتماعي الحديث الاعتراف بأن الصناعة الحديثة توصلت الى اعلى درجـات نموها ، في البلدان التي تأثرت بحركة الاصلاح الديني ، وبأن ذلك يعود ، الى حد كبير ، لما ولدته تلك الحركات في نفوس اتباعها ، من اعتماد على الذات ومن فردية ومن مسؤولية ومن استقلال .

*

قد يعثر التركيب الايديولوجي أو يساعد أو يوجه نمو العناصر الاقتصادية ، لأنه يرسم لها الاطار العام الذي تعمل فيه ، والاتجاه الذي تسير بوحيه . ففي

الهند مثلاً ، نرى مثالاً واضحاً عن الكيفية التي يتحكم بها الموقف الايديولوجي بالنشاط المادي الاقتصادي . فالناس هناك يفضلون أن يموتوا جوعاً على ان يسمحوا بقتل الحيوانات المقدسة ، أو حتى بأكل لحم الحيوانات . فهناك ملايين من الابقار تهيم على وجهها وتنافس السكان في انتاج الارض ، وهناك ملايين من القرود تشكل عبئاً ثقيلاً على الانتاج لا يتجاسر أحد على مسها .رفض كثيرون من هنود اميركا قبول الآلات من البيض للسبب الايديولوجي نفسه ، والحركة اللودية في انكلترا كانت تعبيراً دراماتيكياً عن أثر هذا العنصر . ان الاحتكارات الكبيرة غالباً ما تؤخر ، بطريقة أو بأخرى ، التقدم التكنولوجي.

لا يحتاج مثَل المجتمعات البدائية وخضوع العنصر الاقتصادي فيها للتركيب الايديولوجي أو العقائدي الى تدليل . لقد قرّر موردوك ، بعد دراسة شاملة لمائتين وخمسين ثقافة من الثقافات البدائية ، بأن ليس هناك اية علاقة ضرورية بين نماذج اقتصادية معينة والتركيب الطبقي أو النظام السياسي . وتؤكد روث بانديكت ، بعد دراسات وافية حول الأديان البدائية والتاريخية ، أن الدين مستقل عن التكنولوجيا والاقتصاد ، وأن الانسان يستطيع ، في أي طور من الاطوار التكنولوجية ، أن يخلق الآلهة في اكثر الاشكال اختلافاً وتبايناً . بيّن كثيرون من علماء الانتروبولوجيا كفرايزر ومالينواسكي مثلاً ، بوضوح تام ، الدور الاساسي الذي تقوم فيه الاساطير الدينية بتحديد مظاهر الحياة، وفي طليعتها المظاهر الاقتصادية ، وكيف أن هذه الاخيرة تتجه بالاولى ، وكيف أن الاساطير كانت لها اليد الطولى في إشادة النظم الاجتماعية وإنمائها . كان الازتيك ، كمثل آخر ، يؤمنون بان الضحايا الانسانية ضرورية لارضاء الاله الشمس ، ولتأمين ظهور الشمس كل يوم ، فقادهم هذا الايمان الى تضحية مئات الالوف من الناس ، وهذا بدوره جعلهم يقومون بحروب متواصلة لتأمين تلك الضحايا ، ولكن هذه الحروب اثارت عداء الشعوب التي تجاورهم وخصامها ، مما سهل غزوات الاسبان وبالتالي ازالة حضارتهم .

يعترف اكثر الانتروبولوجيين سطحية في التشديد على ارجاع المظاهر الثقافية

الاجتماعية الى التكنولوجيا ، كهوايت مثلاً ، بـــأن التكنولوجيا تعتمد في نموها أو تأخرها على التركيب الاجتماعي الثقافي العام ، وبأن الفلسفة قـــد تساعد في انماء التقدم التكنولوجي أو في تعثيره .

أوضح ردفيلد موقف الانتروبولوجيا العام في هـذا الصدد ، عندما كتب بـــأن إنسان المجتمع البدائي لا يعمل في سبيل الكسب المادي ، ولا يتوجه بقوى اقتصادية ، وبان الدوافع على العمل الاقتصادي المادي في تلك المجتمعات البدائية عديدة ولكنها غـير مادية ، تقوم من التقليد ، ومن الحس بالواجب ، ومن اعتبارات دينية وأسباب اخلاقية متعددة . قد يصح التفسير الاقتصادي في بعض الاوضاع ، فيساعد في ترجمتها ، وقد لا يصح في أوضاع اخرى فيعجز عن تفسيرها ، وذلك يعود الى طبيعة التركيب الاجتماعي ذاته ، والى شخصيته العامة التي تعبر عن ذاتهـــا في الايديولوجية التي تـسوده . فعندما تحقق الايديولوجية وجودهـــا ونظمها تتميز آنذاك بقابلية على الاستمرار ، قـد تمتد الى قرون وقرون ، وهو استمرار تضبط به كل شيء في دنياها . وبمـا ان هذه القابلية على الاستمرار تتغير قـوة وامتداداً بتغير التركيب الاجتماعي ككل ، فإنه يستحيل الاعتماد على اشكال الانتاج السائدة في تفسير مظاهر الاجتماع ، أو سلوك المجتمعات المختلفة . ينطبق هذا الاعتراض على مبدأ التفسير الاقتصادي وعلى التاريخ بشكل عام ، ولكنه يتخذ صورة واضحة ، على الاخص ، في تلك التحولات التاريخية التي ينتقل فيها تركيب اجتماعي ككل ، من شكل الى آخر ، عن طريق بعض الاسباب غير الاقتصادية ودون اي تحول في قواه وعلاقاته ونظمه الاقتصادية ، كالفتوحات أو الاتصال الثقافي الخارجي . فهنا ، يحـــدث تغيير كبير في الوضع الاجتماعي ، دون أي تغيير مقابل في وسائل الانتاج .

قيام النظام الاقطاعي في اوروبا يقدم لنــــا مثلاً واضحاً عن ذلك ، لأنه كان ، على الأغلب ، أهم حدث تاريخي في تحديد شكل التركيب الاجتماعي في القرون الوسطى ، وكان له اثر كبير لمدة قرون عديدة في التأثير على اشكال

الانتاج وأوضاعه ، وعلى ما يتضمنه الانتاج من تكنولوجيا وحاجات مادية . ولكن هذا التحول التاريخي الكبير لا يجد تفسيراً اقتصادياً ، لانه كان نتيجة زعامـــة لفتوحات عسكرية من قِبل أسرٍ وأفرادٍ قادوا تلك الفتوحات . لا تتجانس أحداث كهذه مع التفسير الاقتصادي، وهي، في الواقع، تدل على قوى أخرى في ترجمة وقائع التاريخ . وفي العصور الوسطى نرى أن المدن الايطالية تطورت في نظمها السياسية، فأصبحت استبدادية دون أي تغيّر يذكر في نظام الانتاج ، والدولة الحديثة ذات السيادة المطلقة نشأت في فرنسا ، كما ان طبقة وسطى اخذت تظهر دون ان يحدث تغيير مقابل في نظام الانتاج . ثم انه لا يمكن القول بان هناك موازاة أو مطابقة بين ظهور الصناعة الحديثة وقيـام النظم البرلمانية ، ومن ثمّ انتشار الافكار الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية . العنصر الاقتصادي هو ، في الواقع ، عنصر فقط من العناصر الاخرى التي تؤثر وتسبب تحولات في النظـــام السياسي القائم . احتلت التكنولوجيا في العصر الحديث ، ولأول مرة في التاريخ، مكانة رئيسية في الحياة الانسانية ، والبرهان على ذلك ، أن المؤرخين في الماضي ، مـــا عدا عدد قليل منهم ، أهملوا التكنولوجيا ، وأنه ، حتى الآن ، لا يوجد تاريخ لها . ونرى في التاريخ مجتمعات عديدة تنتقل من نظام ايديولوجي الى نظام آخر جديد يُلغي النظام السابق ، دون أي تغيير او تحول مادي في السكان او الاقتصاد أو الوسط الجغرافي . المجتمع العربي عنـد ظهور الاسلام مَثلٌ واضح على ذلك . حدثت الثورة الصناعية في المانيـا ، في إطار النظم والعلاقات السياسية الاجتماعية التي امتدت الى القرن التاسع عشر ، على خلاف ما حدث في انكلترا وفرنسا ، حيث نجد ثورة سياسية ترافق الثورة الصناعية وتحررها من علاقـات ونظم القرون الوسطى .

وجدت المانيا في مبدأ الدولة ، ككائن عضوي مطلق ، الاداة التي تضبط وتحدد التطورات الصناعية الجديدة . اما فرنسا وانكلترا فقـد وجدتا في الافكار الليبرالية والنظم الديموقراطية أداة الضبط . في الاولى قـادت هذه

التطورات الى الضغط على الجماهير ، وفي الثانية قادت الى مشاركة الجماهير في التركيب السياسي . فالبورجوازية الالمانية لم تحقق ثورتها ، ولكنها وضعت يدها تدريجياً بيد بسمارك والنظام القائم ، فشكلت في البرلمان الحزب الليبرالي القومي الذي بقي لمدة طويلة قاعدة الحياة السياسية ، فاعطاها بسمارك، مقابل تعاونها وخضوعها ، اصلاحات وامتيازات اقتصادية جمة ، وبذلـــك تحقق التحالف بين الطرفين . ان تطور المانيا الحديثة يحمل لنا نقضاً فاضحاً للمنطق الاقتصادي في تفسير مظاهر التاريخ ، ويعلن بوضوح عن قوة المفاهيم العقائدية او المواقف الايديولوجية . ففريدريك الكبير وبسمارك وفيلهام الثاني وهتلر يمثلون تقليداً عريقاً في أولوية السلطة أو الدولة . اصبحت الثورة الصناعية في اليابان، التي ولدت قوى اجتماعية وسياسية كبيرة، تهدد وحدة المجتمع، فوجدت ضابطها الوحيد في سلطة الامبراطور المطلقة ، التي فرضت التماسك والوحدة والانسجام بين القوى ، ولكن سلطة الامبراطور كانت تجد تبريرها ، ليس في ذاتها ، بل في الايديولوجية التي عبّرت عنها الاسطورة التقليدية حول اصل الامبراطور الالهي . كان هذا الولاء المستمر للامبراطور القوة المستمرة الثابتة التي أمنت لليابان النصر النهائي في ثورتها الصناعية ، واعطتها وحدتها الدائمة ، التي ساعدتها على اجتياز أعاصير الثورة واضطراباتها . كانت الحياة الاجتماعية كلها تتبلور في الايديولوجية التي فرضت هياراركية تدريجية في الولاء تبدأ في البيت وتنتهي في الامبراطور . لا تدور الأفكار او المواقف الايديولوجية في فراغ ، وكذلك ايضاً القوى والعلاقـــات الاقتصادية ، فهي تقوم في وضع تاريخي معيّن وترتبط به وتتجاوب معه . فقيام الانقلاب النازي مثلاً كان ممكناً ، بسبب عوامل مادية عديدة ، اهمها الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت اوروبا والعالم عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣ . ولكن هذا السبب يعجز عن تفسيره ، لأن هناك اسباباً سياسية فكرية أخرى هيأت له . ثم ان الأزمة الاقتصادية اجتاحت المانيا والولايات المتحدة بحدة مماثلة ، ولكن النتيجة كانت مختلفة . هناك اسباب عديدة لذلك ، ومما لا شك فيه أن السبب الايديولوجي يأتي في

طليعتها . فبينما كانت المانيـــا تعاني فراغاً ايديولوجيـــاً نشأ بسبب انهيار الايديولوجية التقليدية فيها ، وعدم قيام ايديولوجية ثانية تحتل مكانتها ، كانت الايديولوجية الليبرالية وطرق سلوكها السياسي النفسي لا تزال ذات جذور قوية في النفسية الاميركية، ولهذا كان يستحيل قيام انقلاب جذري متكامل فيها بسبب الازمة . يوافق مؤرخو الثورة الفرنسية ، من اليسار الى اليمين اليوم ، بأن الثورة التي حدثت في مرحلة من التقدم الاقتصادي النامي ، كانت فرنسا خلالها في وضع احسن بكثير من وضع الأمم الاوروبيـة الاخرى ، تعود الى أسباب ايديولوجية ؛ اما القوى التي قاومت هذا التحول الكبير فقد خسرت معركتها لأسباب عديدة ، يبرز في طليعتها عجزهـا عن التكتل حول فكرة ديناميكية جديدة . « الافكار تقود العالم »، عبارة شائعة في فرنسا ، تُدرس في المدارس ، يثقّف بها النشء ، وترددها الصحف .

*

يدل ما تقدم بوضوح بأنه يجب، في مناقشة علاقة وسائل الاقتصاد وقواها بالتركيب الاجتماعي الايديولوجي ، أن ننظر الى الموضوع نظرة تاريخية . أثار سوريل ، في نقده للماركسية ، هذه النقطة ، فكتب بأن الدين يسود الطور الاول للحضارة ، بينما تسود السياسة الطور الثاني ، والاقتصـاد يسود الطور الاخير . فالتفسير الاقتصادي مبدأ ينطبق على العصر الحديث ، لأنـه عصر أفلت من قيود التركيب الايديولوجي الذي رافق ظهوره ، ولكنه لا ينطبق، دون أي شك ، على الاطوار التي سبقت هـــذا العصر أو المجتمعات القديمة . ليس هناك في التاريخ والاجتماع قوانين اقتصادية ثابتة تخرج عن الحدود الزمانية المكانية . فكل ثقافة من الثقافات ، في كل دور من ادوارها ، تولّد ، تحت تأثير تركيبها الايديولوجي الاجتماعي العام ، موقفاً خاصاً تجـاه كل مظهر من مظاهرها ، كالمظاهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . لهـــذا فان المنهج الصحيح في دراسة هذه الناحية يجب ان يكون منهجاً تاريخياً ، قصده ان يدرك كل نظام او كل اقتصاد عن طريق التحقيق في التاريخ الخـــاص الذي

يميزه . ولكن هذه الدراسة يجب ان تتجاوز دراسة مماثلة توضع تبعاً للمذهب الوضعي في شكله الحديث ، فتدرس الوقائع والأحداث ، لا لتقف عندها ، بل كي تتجاوزها الى المعنى الكامل الكامن وراءها . انها دراسة تستعين بالوقائع والأحداث وتعانيها ، كي تتمكن ، في تحديد نورثروب ، من تحقيق الخطوة الثانية ، الخطوة الأهم ، وهي الكشف عن مجموعة القيم والمشاعر الأساسية المسؤولة عن توليد المظاهر الموضوعية . يرفض ماركس هذا الموقف التاريخي ، ويؤكد أن جميع المجتمعات تخضع للتأثيرات نفسها ، ولهذا نراه يكتب في « رأس المال » بأن ما يمكن تأكيده ، هو ان العصور الوسطى تعجز عن العيش حسب المذهب الكاثوليكي ، والعالم الكلاسيكي يعجز عن العيش على السياسة ؛ وأن الأمر على عكس ذلك ، فالاسلوب الذي كان كل من هذين المجتمعين يعتمد عليه في تحصيل مقومات العيش ، هو الذي يفسر سبب سيادة الدين في الأول ، وسيادة السياسة في الثاني ؛ هذا يعني ان مبدأ التفسير الاقتصادي الذي توحي به المادية التاريخية ينطبق على جميع المجتمعات .

هذا المفهوم المادي قاصر ايضاً – وقد تعرضنا لذلك سابقاً – عن تصوير الواقع إن نحن عممناه على المجتمع الرأسمالي بشكل عام، يشمل تاريخه ككلّ ، ولم نقصره على القسم الاخير منه ، لأن الايديولوجية الليبرالية حددت وبلورت هذا المجتمع في اطواره الاولى . لهذا ، فعندما يقال مثلاً إن الانسان الحديث هو ، أو كان ، انساناً اقتصادياً ، لا يعني ذلك ، في هذه الايديولوجية ، أن الانسان يخضع لقوى وعوامل ومقاصد اقتصادية ، بل ان ثقافته ونظرته الى العالم تخضعان لقيم اقتصادية ، أي أن القوى والعوامل الاقتصادية تتحول هنا الى قيم عليا يقيس بها الحياة . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين الذين يدرسون الحضارة المعاصرة ، يتكلمون عن العمل الاقتصادي والقيم الاقتصادية كمُثل عليا ، وعن الاخلاقية الاقتصادية او اخلاقية التنافس الاقتصادي كالاخلاقية التي تسود العالم الحديث . كان كثيرون من فلاسفة الاجتماع اقرب الى الواقع ، لأنهم انتبهوا الى هذه الناحية واعتمدوها في تفاسيرهم . فدركهايم مثلاً كتب

بان العناصر الاقتصادية كانت ذات مركز ثانوي في الماضي ، وأنهـــا اصبحت تتميز بأهمية كبيرة في القرنين الماضيين فقط . وسومبارت ، أعطى عنايته لهذه الناحية ، فذكر بان المبدأ الاقتصادي القائل بان عنصر الاقتصاد هو الحقيقـة الوحيدة ، وأن جميع المظاهر الانسانية الاخرى ليست سوى تعابير مختلفة له، يصح على القرن الماضي والقرن الحالي فقط . يقسم ماكس شيلر التاريخ ايضاً الى ثلاثة أطوار ، طور ساد فيه عنصر العُرف كالهند مثلاً ، وطور ساد فيه العنصر السياسي ، ويتمثل على الاخص في النظـــام الملكي الذي كان يجمع في وحدة عامة عدة أجناس وشعوب ، وطور آخر نعيش فيه ، وهو طور ساده العنصر الاقتصادي العلمي . لهذا ، فهو ينتقد فلاسفة كماركس أو كونت لأنهم نقلوا ملاحظات وقيم، تصح على هذا الطور الاخير الى التاريخ ككل . ولكن هنا ايضاً ، يجب ان نضيف بأنه كان هناك دائماً موقف ايديولوجي عام يحيط بما اسماه شيلر بطور العرف وطور النظام الملكي . فكلاهما كانا ينشآن من هذا الموقف ، يجدان فيه قاعدتيهما ويبرران نفسيهما به . كلاهما لم يكونا مستقلـين بذاتهما . السنن العلمية تعني صيغاً تتحقق بشكل عام ، وهذا ما حاول ماركس الوصول اليه تبعـــاً للتقليد السائد آنذاك ، في القرن التاسع عشر ، وقد ظن انه توصل اليــه في الواقع ؛ ولكن نظريته انطلقت كما شرح ذلك كروشه ، احد النقاد الذين يعطفون على الماركسية ، من الحاجة لتأويل ظاهرة اجتماعية معينة وتفسيرها ، وكانت ترتبط ارتباطـــاً مباشراً بعواطف الثوريين الذين خلقوها ومشاعرهم ، وهذا كان الخطأ الماركسي الاساسي محاولة نقل نظريـة ترتبط ارتباطاً مباشراً بدور معين وواقع محدود ، وراء حدودهـــا الخاصة ، واعتبارها نظرية عامة شاملة . هذا النقد هو ، في الواقع ، من اهم ما يوجه الى الماركسية . اننـــا نستطيع ان ندعو العصر الحالي بالعصر الاقتصادي ، لأن الناحية المادية فيه سادت القيم الأخرى على الصعيد الاقتصادي ، وطبعت جميع مظاهر الاجتماع والثقافة بطابعها . هذا لا يدل على ان الاهمية الموضوعية التي تحققت للعنصر الاقتصادي في هذا العصر ، تعني أنه حقيقة مطلقة ، لأننا نجد في

هذه الناحية ، ان العمل الاقتصادي لا يخضع لأهداف اقتصادية محضة . ان اية نظرية شاملة حول التاريخ ككل كافية لايضاح عجز المفهوم الاقتصادي عن تفسير التاريخ . فالعنصر الاقتصادي يأخذ عادة اهميته الكبرى في الأدوار الانتقالية ، عندما يدب الانحلال في الايديولوجية التقليدية ، فتنكمش ، وتجف حيويتها ، وتنضب قواها ، فتخسر كل كفاءة في ضبط حركة التاريخ او ارشادها . ابتدأ هذا الدور الانتقالي في الغرب في عصر النهضة ، فتدرّج في عدة اشكال كانت تزداد حدّة مع التاريخ ، الى ان اتخذت في القرن التاسع عشر صورة واضحة متكاملة . لهذا ، كان هذا العصر مثار تمرد فكري عنيف ، عبّر عن ذاته في مختلف المتمردين من أمثال جوته ، وهالدرين ، ونيتشه ، وبركهاردت ، ولاجارد ، وكارليل ، وراسكين ، وباكونين ، وبرودون ، وكونت ، وماركس ، وبلانكي الخ ...

ولكننا ، نحن الذين نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين ، نستطيع أن نرى التمزق الذي يعانيه هذا الدور ، في جميع مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية . بيد أن الانسان الحديث لم يعان هذه التجربة بشكل ساكن ، ولم يترك العناصر الاقتصادية تبعثر وجوده وتسوده ، دون محاولة انسانية لضبطها من جديد . كانت الحركات القومية والاشتراكية والشيوعية والليبرالية جواب الانسان على هذا التمزق ، أراد ان يضفي بها وحدة ما على التحولات المادية التي انتابته من كل جانب ، في اطار ايديولوجي يضبط حركتها ويعطيها معنى .

*

يهمل التفسير الاقتصادي المحض التعقد النفسي الاخلاقي الاجتماعي الذي يسود أي وضع انساني . فالواقع الاجتماعي لا يتشكل فقط من الواقع الاقتصادي ، بل من مشاعر وعادات وافكار تترجم طبيعة الوقائع وتنتقي طريق التجاوب معها . فالكيفية التي ينظر فيها الناس الى الوقائع ونوع المشاعر التي يلاحظونها بها تحدد سلوكهم بالنسبة اليها . يختلف الصعيد

الاجتماعي عن الصعيد الطبيعي المادي بالعنصر الانساني الذي ينطوي عليه ، والعنصر الانساني عنصر ينطوي على مقاصد ، أي على درجة من الوعي . ولهذا ، يمكن القول انه يستحيل ادراك التاريخ دون ادراك عنصر القصد والوعي . ففي تشابك الارادات الفردية والجماعية وتداخلها نجد الأساس الذي يقوم عليه التاريخ .

غير ان الارادة الفردية ، من ناحية أخرى ، تؤدي ، في اكثر الاحيان ، الى نتائج عكسية أو مختلفة عن مقاصدها الاساسية ؛ وهذا يعني بدوره أن الارادة الفردية ، في ذاتها ، تأتي في ذيل القوى المتفاعلة معها أو ، على الاقل ، موجهة في امكانات اختيارها بتفاعلها مع تلك القوى . ومن ناحية ثالثة ، نرى أن الارادة الفردية ، وإن كانت تتحدد الى درجة كبيرة في اهواء فردية وغريبة في بعض الاحيان ، فان الاشكال التي تأخذها تتغير من ثقافة الى اخرى ، ومن دور تاريخي الى آخر ، وأن هذا التغير يعود الى طبيعة العلاقات العامة التي تصنع الثقافة أو الدور ؛ ومن ناحية رابعة ، نجد دائماً أن الارادات الفردية تتبنى ، في معظمها واكثريتها الكبرى ، مقاصد متماثلة فيما يتعلق بقضايا الوضع الانساني الاساسية ، وحول علاقة الانسان بالمجتمع والتاريخ ، وأن هذا التماثل يعني اتجاهات عامة تفرض ذاتها في كل دور من الادوار . لهذا ، يمكن القول بان الاهداف الفردية وإن كانت اهدافاً مقصودة ، فان درجة القصد فيها تعود الى طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع ككل ، وان نتائجها ، على الرغم من درجة الوعي فيها ، ليست تلك التي رغبت فيها الارادة الفردية في مقاصدها . وهذا يعني أن هناك قوى خارجية تحد هذه المقاصد، توفر لها التربة التي تنمو فيها، والامكانات التي تعمل في نموّها، والحدود التي تتحرك ضمنها . يبرز هنا طبعاً سؤال عن طبيعة القوى الخارجية الموضوعية التي تتبلور في المقاصد ، والتي تضع الاطار الاساسي الذي ينعكس في الاشكال التي يتخذها القصد الانساني .

إن كانت هذه الاشكال التي يتخذها القصد تعود الى قوى تكمن خلفها ، فما

هي هذه القوى ؟ انها ليست في العلاقات والنظم الاقتصادية التي نجدها في دور من الادوار ، وان كانت تلعب فيه دوراً اساسياً ؛ وليست في تداخل النظم الداخلية وترابطها ، لان هـذا الترابط الصرف موجود في المجتمعات الحيوانية فقط ، فهو غريزي أو دون قصد أو وعي ، اما في الوضع الانساني فهو دائماً يمازج مقاصد انسانية او بالاحرى يعبر دائماً عن ذاته في مقاصد انسانية . لهـذا ، فان المقاصد نفسها هي التي تسمح بادراكه وتعطيه وحدة ، وإن كان هو الذي يشكل المادة التي تقوم منها تلك المقاصد . وبما ان هذا الترابط هو ترابط عام بين جميع النظم التي يتشكل منها التركيب الاجتماعي ، فانـه يعبر عن ذاته بمقاصد عامة تشكل التركيب ذاك ككل ، وهذا يعني تحديداً لموقع هذا الكل في الحياة والتاريخ ، وعلاقته مع المجتمعات الاخرى ، أي فلسفة حياة. لا يقوم هذا العامل الاساسي في التاريخ في المقاصد او الارادات الفردية بحد ذاتها ، مهما عظمت ومهما تميزت بالخلق والابداع ، بل في تلك العلاقات العامة المترابطة ، التي تعبر عن ذاتها بمقاصد عامة ، حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، أي فلسفة الحياة او الايديولوجية . يظهر هذا العامل بشكل واضح في الادوار الانتقالية ، لأننا نجد هناك توافق عنصر القصد مع الوقائع المتغيرة ، وقوة الاول في التعبير عن الثانية ، وتحديدها واعطائها شخصيتها . يعبر هذا الدور عن ذاته في الايديولوجية الانقلابية ، والفرد الذي يستطيع ان يرى هذه العلاقة بوضوح ونقاء ، هو الفرد الذي يشارك في العمل الانتقالي الايديولوجي أي الفرد الانقلابي . ففي دور كهذا وفي ايديولوجية كهذه ، يعي الفرد اهمية القصد العقائدي ، لأن صفته كقصد ثوري تضع الفرد في تناقض حاد مع الخارج . اما في الأدوار الأخرى فان فلسفة أو ايديولوجية الحياة ، التي تسود الواقع وما تنطوي عليه من شخصية، تنعكس في المقاصد دون ان يشعر الفرد الذي يعمل تحت وطأتها بأثرها . فالادراك الصحيح لطبيعة الدور التاريخي واتجاهاته ، أو الدور الانتقالي ، يوفر الطريق الذي يجب ان يتبعها الفرد أو الانقلابي ، كي يتمكن من العمل مع المستقبل لا ضده . فالانقلابي هو الذي يستطيع ان يتبين هاته الاتجاهات

ويعترف بها ، يتحرر من ماضيه ويعمل في سبيلهـــا . ولكنه ينبري الى عمله بفعالية، عندما يعتمد ايديولوجية انقلابية تنشأ من طبيعة الاتجاهات الجديدة.

توحي جميع اوجه النشاط الانساني في جميع المجتمعات ، وفي جميع النظم الاجتماعية ، من الدين الى العلم ، ومن الدولة الى نظام الاسرة ، بأن تفاعـــل الانسان مع الوضع الانساني يولد فيه ميلاً الى تجاوز حدود حياتـه الفردية . الانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يتأمل في وضعه الانساني العام ، وجميع مشاغله الفكرية ، من الشعر الى الفلسفة ، تدل على أنـه ينطوي على شوق ملح الى تحديد العالم وتحديد مكانه فيه . اكد افلاطون منذ قرون عديدة بأنه عندما يستقل الشعور الفردي الخاص فيمسي بدون مشاركة شعورية عامة، يحل بالدولة الانهيار ؛ ثم استنتج بأن الموافقة على مقـــاصد أساسية أمر ضروري للوحدة الاجتماعية . اعتمد افلاطون هذه الفكرة في اقامة نظريـة سلطة مطلقة وتبريرها ، ولكن صحة الفكرة العامة اكدت ذاتها تاريخيـــاً بالنسبة لجميع الايديولوجيات ، وبالنسبة لجميع المجتمعات ، ومنهـــا المجتمع الديمقراطي او الحر، أي المجتمع الذي يقول بتعدد في المصالح والآراء وبحرية عملها . يدل التاريخ بوضوح على ان هذا المجتمع يعجز عن الوجود وعن التماسك وعن الحركة الديناميكية، دون موقف ايديولوجي أساسي حول مشكلةالانسان، وفي الوضع الانساني، وعلى انه عندما يخسر هذا الموقف ينهار . فالثقة بالحياة ، والاطمئنان الى التاريخ ، اللذان تولدهما فينا ايديولوجية حية، يشكلان خاصة اساسية من خواص السلوك الانساني ، وبالاخص في تلك المجتمعـــات التي تمر بفترات انتقالية ، يتحول فيها وجودها في جميع ابعاده وقطاعاته . هذا يعني ايضاً وبكلمة اخرى ، أن القوى الاقتصادية ترتبط بالتركيب الايديولوجي ، وأن الدور الأساسي في الوضع الانساني ، وخصوصاً في مراحله الانتقاليـــة الثورية ، هو للمواقف الايديولوجية الانقلابية . ففي حركة التاريخ ومـا فيها من صراع وتحول ، كانت تلك الشعوب والحركات ، التي تتميز باكبر سهم من الوحدة ، الوحدة الأخلاقية التي تنبع من ايديولوجية حية ، تتغلّب وتفوز

فيهـــا ، ولكن الصفات التي تولدها الايديولوجية من وحدة وتضحية وبطولة هي ، الى حـــد كبير ، ذات علاقة سلبية بالاقتصاد أو بالأحرى بأهداف الاقتصاد المادية . يتضح ذلك في كون أدوار القوى الذاتية الأخلاقية والفعالية التاريخية التي تميز الحركات العقائدية والجماعات المختلفة أدواراً لا تهتم بالمقاصد الاقتصادية ، وأنها قليلاً ما تتوافق مع أدوار الرفاه الاقتصادي التي تطابق ، على العكس من ذلك ، أدوار الانحلال . كشفت فلسفة الحضارات الحديثة بوضوح عن هذه العلاقة ، وهذا يعني بدوره أن القوى الاقتصادية المادية تستقل ، اولاً ، وتصبح ذات تأثير اولي في أدوار الانهيار الحضاري ، ولا يعود ، ثانياً ، تشكيل الدول الجديدة والحركات العقائدية وقوتها الى قوى اقتصادية مـــادية . ترفض المادية الاقتصادية ، وفي طليعتها المادية الشيوعية ، أن ترى أن السعادة المادية او تلبية الحاجات المادية ، على أكمل وجه ، وانهاء الاستثمار المادي ، لا تعني سعادة الانسان وإن كانت ذات ضرورة قصوى ؛ فالوضع الانساني مليء بالمشاكل والقضايا الاخرى التي لا يمكن ان تجد لها حلاً على هذا الصعيد المادي ؛ ولهذا يمكن القول بأن الفرد او المجتمع ، الذي يجد ذاتـه في وضع كامل ، من الناحية المادية ، لا يلبث ان يعي اشكالاً أخرى من التناقض تقوم بينه وبين الحياة والوضع الانساني في أبعادهما الأساسية والنهائية ، وليس فقط بينه وبين النظام الاجتماعي السياسي ، أو بينه وبين نظام الانتاج والتوزيع . اكد سارتر اكثر من مرة بأنه ليس من الممكن للثورة ان تقف او أن تجمد ذاتها كما تريدها المادية الماركسية ان تفعل . فعندما تتمثل البروليتاريا في كيانها المجتمع البورجوازي ، وتحقق المجتمع اللاطبقي ، تظهر اعمال وواجبات جديدة تولد بدورها افكاراً ونظريات جديدة . اذن فالمادية هي بمثابة رأي وليست حقيقـــة شاملة ، أو بالأحرى هي اسطورة ليس فيها سوى قيمة عملية . فهي نافعة للعمل الثوري ، لانها تزيل أية عثرة ذات طبيعة ايديولوجية ؛ ثم يضيف قائلاً بأن وضعاً عالمياً معيناً لا يستطيع ابداً ان يولد الوجدان الطبقي ، وإن الماركسيين يدركون هذا جيداً ، ولدرجة يعتمدون بها على الثوريين ، أي على عمل واعٍ مركز على

تنوير الجماهير ، وخلق الوعي الثوري فيها . قد تبدو مادية اقتصادية من هذا النوع ساذجة بسيطة ، ولكنها ببساطتها وسذاجتها تكمن قوتها الايديولوجية ، لأن فيهـا يتحول الشيوعي تحولاً تاماً الى مشاكل الانتاج والتوزيع والاستهلاك ، ظناً منه بانها هي المشاكل الاولى والنهائية والأخيرة . ولذلك ، فهو يستطيع ان يلزم نفسه الزاماً تاماً بها ، فيعطيها كل ما فيه من قوى وامكانات . فان فشلت التجربة الشيوعية في تحقيق هذه المقاصد ، تزول الآمال المتعلقة بها وتولد خيبة أليمة ، ولكنها اذا نجحت اقتصادياً ومادياً ، فان الفرد في المجتمع الشيوعي سيعاني ، في المدى البعيد، خيبة من نوع آخر، اذ يدرك آنذاك ان الوضع الانساني اوسع واعقد من ان يجد حلاً نهائيـاً في المعالجة الاقتصادية الناجحة ، فهو لا يزال يعاني متناقضات أساسية ، على الأقـل ، في علاقة الانسان مع الوضع الانساني ، وان الحل الاقتصادي نفسه سيولد قضـايا ومتناقضات جديدة من نوع سياسي بيروقراطي تفرض معالجة جديدة ؛ عندئذ ينشأ صعيد ثوري جديد ، يؤدي الى حلقة انقلابية أخرى ، في رجوع انقلابي دائم . إنه واقع يتراءى للانسان فظيعاً وأليماً، ولكن عدم وجوده لهو أشد ألماً وأكثر فظاعة ، لأنه يحول الانسان الى خليـة حيوانية او جزء آلي . انه واقع قد يثير خيبة ، ولكنه يحفظ انسانية الانسان .

الإيديولوجية الانقلابية في أبعادها الأساسية

الأيديولوجية الانقلابية
امام التاريخ

اننا ، عندما ننظر الى التاريخ ، نتمكن من ترتيب التحولات التي تجري فيه، في نوع مفاجيء وحاد، وفي نوع بطيء تطوري ، وفي نوع يؤثر في ثقافة واحدة أو في ثقافات عديدة، تمتد الى مجتمعات وشعوب مختلفة. الصعوبة الأولى التي تواجهنا في كل هذه المراتب هي هي الصعوبة التي تواجهنا في تخطيط الأدوار التاريخية ، ألا وهي كيفية الكشف عن الحدود الفاصلة بينها أو تحديد حدود كل منها . فأي تحول ندرسه ، يجب ألا يكون جزءاً من الحركة التاريخية ، ننتقيه بشكل ارتجالي ، بل يجب ان يكون نظاماً ذا ذاتية ديناميكية ، يتميز بوحدة باطنية . تشكل الانقلابات ، كما يعينها المفهوم الذي أقيمت عليه هذه الدراسة ، في التاريخ، الوحدات الاولى التي ينطبق عليها التحديد المتقدم ، لأنها تشكل تحولات ذات وحدة ديناميكية باطنية ، تجد

قاعدتها في ايديولوجية انقلابية ترفض التاريخ ، أو بالاحرى التاريخ الذي سبقها . ولكن الكشف عن حدود الوحدات الدينامية ، وعن الوحدة الذاتية التي تميزها ، لا يتم باسلوب علمي سببي محض، لأن التحولات التاريخية في ذاتها مترابطة جميعها بطريقة واحدة . فمن هذه الناحية - العلة والمعلول - لا يمكن فصل الثورة الفرنسية أو الروسية عما حدث من قبل ومن بعد ؛ ثم اننا نعجز عن ايضاح وحدة التحولات إن اقتصرنا على محتوياتها ونتائجها في علاقاتها الواقعية المحضة ، لأنها هي الاخرى ، ترتبط فيما قبلها وفيما بعدها ، ولا توفر لنا ، في ذاتها ، أي أساس للانتقاء . لهذا ، كان الطريق الوحيد الى إدراكها والكشف عن وحدتها ، ينطلق في الكشف عن وحدة معنى تخترق وتتغلغل في مجموعة الاحداث، وتنطوي عليها كقاعدة ومحور . إن عناصر التحولات التاريخية لا تتكدس فوق بعضها البعض تكدساً خارجياً فقط ، بل تتداخل وتترابط وتتفاعل فيما بينها ، فعلاقاتها ليست زمانية بل ديالكتيكية أيضاً . اراد المؤرخون دائماً ، في دراساتهم التي تتركز على ترابط جميع العناصر وتفاعلها،في وحدة زمانية مكانية محدودة أو في وحدة تمتد الى الماضي ككل ، أن يدركوا تحولات هذا التاريخ . ففي كلا الحالين نجد افتراضاً واحداً ، وهو أن طبيعة التاريخ ذاتها تجعل ادراكها ممكناً، وهذا بدوره يعني أن هناك معنى في التاريخ .

إن الايديولوجية او فلسفة الحياة هي التفصيلة التي تفرض ذاتها على الاحداث والواقع ، والتي يتألف منها دور تاريخي معيّن . لا شك أن ما يطرأ من أحداث يجد أسبابه في أحداث اخرى ، ولكن حدوثها من سابقة ولاحقة ، والكيفية التي تقع فيها، تتأثر وتتحدد الى مدى بعيد بالايديولوجية القائمة ؛ وعندما تكون تلك الايديولوجية انقلابية فانها تفتتح مرحلة جديدة من التحولات التاريخية ، وتكوّن روح الانقلاب أو ينبوع الحياة فيه . انها اداة تعبير منسجمة ، تعبر عن اتجاهه وأعماله ، أو بالأحرى تحدّد هذا السلوك وهذه الأعمال . فهي انتقائية تفرض على الانقلاب أن يقبل نوعاً من الوقائع

وأن يستثني نوعاً آخر . أكد فيورباخ في نقده لفلسفة هيجـــل الاجتماعية التاريخية ، أن المفهوم السابق الذي يري في عمـل الفرد وارادة الأفراد سبب التغيير التاريخي ، هو أقل سخافة من المفهوم الهيجلي الذي يؤكد على وحـدة الثقافة او العصر ، في ذات فكرية عامة . مما لا شك فيه ، أن تفسير هيجل من حيث المنهج هو اقرب بكثير الى الواقع ، فمنطق كمنطق فيورباخ، ينحصر في ارادة الفرد ، قاصر عن تفسير الكيفية التي تبرز فيها النتيجة النهائيـة او العامة، عن طريق تشابك الارادات والاعمال الفردية. يحتاج التفسير في عبارة بارلين الى المفهوم الهيجلي ، الذي اظهر عبقرية بالغة في التطلع الى عنصر عـام مشترك مسؤول عن اعطاء اتجاه معين للارادات والاعمال .

لذلك يمكن القول ان فلسفة الحياة التي تسود مرحلة او تحولات تاريخيـة معينة ، هي أهم شيء حول الارادات والأعمال ، وحـول الناس الذين تتألف منهم الثقافة أو يتكوّن منهم المجتمع . لا يستطيع الانسان ان يحيا دون قياس العالم وتقييمه والكشف عنه، والعالم ليس العالم حوله فقط ، بل وراءه وامامه أيضاً ، فهو يحتاج دائماً الى فلسفة حياة ، يتمكن ان ينطلق منها ويعمل بها ، والى ايمان يعطيه قصداً في الحياة . يولد التاريخ في الانسان حاجة الى قصـد عام في الحياة ، وحاجة الى ادراك الحياة ، وحاجـة الى الكشف عن امكان تحقق هذا القصد .

لا تتألف الوقائع فقط من اشياء تمكن ملاحظتها كشجرة او انتحار ، بل هي ايضاً أشياء يمكن الاستدلال عليهـــا من شيء يمكن ملاحظته ملاحظة حسية . هذا يعني أن هناك وقائع من نوع افتراضي أو نظري ، كما ان هناك وقائع من نوع تجريبي. وكل ما يمكن تحسسه أو استنتاجه يشكل واقعاً . تولّد قدرة الانسان على التعميم والفكر المجرد ، بشكل عفوي وحتمي، انشغاله بعالم القيم والمثل ، وهذه تؤثر بدورها في سلوكه وتركيبه السيكولوجي والفكري.

ليس التاريخ احداثاً او تتابعاً كمياً محضاً فقط بل وحدات اساسية تندفع الأحداث بواسطتها . فالوصول الى معرفة داخلية للتاريخ، يفرض الكشف عن معنى الوحدات، او بالاحرى الكشف عن المبدأ الذي يعطي عصراً أو مرحلة ما

وحدتها ؛ عندئذ فقط ينسجم التاريخ ويتخذ شكلاً عضوياً ؛ وعندئذ فقط نستطيع أن ندركه وأن ننظر الى مظاهره كتعبير عن قوة تكمن وراءها او وحدة تبلورها وتعطيها معناها . ينشأ هذا المبدأ الموحد في الايديولوجية التي تميز عصراً عن عصر ، ودوراً عن دور ، وانقلاباً عن انقلاب . تضفي كل إيديولوجية على دورها أو عصرها أو مرحلتها أو مجتمعها أو ثقافتها ثم انقلابها شخصية معينة ونموذجاً انسانياً فردياً . يستطيع من يتميز بشعور أو حس تاريخي أن يعاني أو أن يكشف حدسياً وبمعاناة مباشرة ، عن تلك الفردية ، كما يستطيع الناقد الفني الموهوب أن يكشف عن الموسيقى ، أو عن الفنان الكبير بمعاناة مباشرة لها . تنطوي كل ايديولوجية على مفهوم معين شامل حول التاريخ والواقع ، أي مقاييس اخلاقية عقائدية فلسفية فنية . وذلك يعني عالماً باطنياً وجدانياً ذا فردية خاصة . تنشأ كل حضارة من فلسفة حياة أو ايديولوجية شاملة ، وتتفاوت الايديولوجية وضوحاً ودقة وشمولاً وقوة بين أدوار المجتمع الواحد ، أو بين مجتمعات مختلفة . تسير حركة كل دور تاريخي أو كل انقلاب من طور ديناميكي امتدادي، هو طور ظهور الايديولوجية وامتدادها الى مظاهر المجتمع تبلورها في صورتها ، الى طور تقلص الايديولوجية وانكماشها ، مما يسمح لمظاهر المجتمع أن تتحرر وأن تخسر وحدتها . بين هذين الطورين اللذين يمثلان بداية الايديولوجية ونهايتها تنطلق مراحل مختلفة يصعب جداً ضبطها في سنة عامة ، لأنها تتأثر بقوى وأحداث فريدة متنوعة تتعرض لها أثناء تحققها . لا ينتهي السؤال الفلسفي حول معنى التاريخ الى جواب نهائي في التجربة الانسانية ؛ والمعرفة الانسانية حركة من الحلول والأفكار التقريبية .

ليس التاريخ حركة واحدة او كمية غير محدودة من الأحداث ، بل ينقسم الى ادوار مختلفة يتميز كل منها بذات خاصة . اما طبيعة كل دور فتتجاوز التحليل التجريبي ، لأنها ذات مضمون يتغلغل في المظاهر التي ينطوي عليها تاريخياً ، ولكنها لا تستنزف حيويتها وامكاناتها فيه ؛ فدور تاريخي او انقلابي

معين هو اذن نموذج ، تحاول الوقائع التـــاريخية الاجتماعية أن تحققه ؛ يمكن ادراكه ووصفه ، ولكنه وحدة لا يمكن تحليلهـــا بالرجوع الى الأحداث التاريخية وما يميزها من طبيعة ذاتية . فالتاريخ سلـلة متعـــددة الوحدات وليس وحدة منفردة . فالدور التاريخي او الانقلابي يتميز بطبيعة واحدة ، لا يمكن ان تتحقق في واقع او جزء او مجموعة من الوقائع والأجزاء . بل هي ، في الواقع ، تتجاوز بوحدتها جميع هذه الأجزاء . يجعل هذا المفهوم من حركة التاريخ مجموعة من الوحدات المتباينة وليس كلا واحـداً . فكل وحدة منها تنشأ ككل مستقل في ذاته ؛ لست اعني ابـــداً ان الأدوار لا تتداخل مع بعضها او تعتمد على بعضها ؛ فهي تتشارك في جميع العناصر التي تتركب منها ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالناحية المادية او بالعلوم الطبيعية ، ولكنهـا تعجز عن ذلك فيما يشكل ذاتها، اي في فلسفة الحياة التي تتطلع منها الى العالم، والتي تضفي على جميع عناصرها الأخرى لوناً معيناً . هنا يكمن وجه الحق في قول كثير من الفلاسفة من جوته الى كروشه ، ومن كيار كجار الى ديلـه ، بأن كل دور او عصر يجب ان يكتب التاريخ من جديد . قد يكون قولنا بأن كل عصر يجد نفسه مضطراً الى كتـــابة التاريخ من جديد أقرب الى الحقيقة .

الأسئلة التي نطرحها حول معنى التاريخ او معنى الحياة، حول جهد الانسان، أو حول محاولته المستمرة في البقاء ، سؤالات غير علمية وإن كان من الممكن دراستها دراسة علمية ؛ وعندما نثيرهـــا بهذا الشكل نلغيها . إن الانسان يعجز عن قبول هـــذا الموقف الموضوعي الجـــاف في مواقفه الاخلاقية الانسانية السياسية ؛ ويرفض الارتباط به . ففي الوضع الانساني نجد ميلاً واضحاً الى قياس سلوك الأفراد بالنسبة لقصد ما، او لاعطاء الحياة الانسانية هدفاً وتبريراً عامين . ان الانسان يميل الى اعتبار قصد التاريخ السؤال الأول الذي يستحق الأهمية ، وهو يحتاج الى شيء من الأمل والشجاعة كي يعـــاني الحياة ويقبل عليها . كما انه يحتاج الى الشعور بانه ذو معنى ، وبانه يستطيع الاعتماد

بشكل او بآخر على التاريخ او الكون ، لأنه يحتاج الى ضمانة تكفل نجاحه ، والى تعزية عندما يفشل امام قوى الحياة .

*

رفضت الظاهرية ان ترى منطقاً او سبباً واحداً في الأشكال الحضارية المختلفة التي تنكشف في التاريخ . فكل شكل او حضارة منها ، تنطوي في داخلها ، على اسباب انسجامها الخاص ، الانسجام المعين الذي يميزها . والعالم الذي يتكشف امام الانتربولوجيا الحديثة يتألف ايضاً من وحدات او عوالم جزئية مختلفة لا تتداخل في بعضها . ان الأدوار التي تتكشف لنا في دراسة التاريخ كوحدات متباينة وكيانات متفارقة ، تبرز بينها حواجز انتولوجية نتيجة فلسفات الحياة او الايديولوجيات التي تمثلها . هذا ما أراد مثلاً ايضاحه فابر في نماذجه المثالية ، وهذا ما عناه انتروبولوجيون كميد ، وباندكت ، وبروهل ، ودوبوا ، وجورار ، واوبلر الخ ... في دراستهم للثقافات البدائية ؛ وهذا ما توصل اليه ايضاً فلاسفة الحضارة المعاصرون من امثال فيكو ، وسوروكين ، واشبنجلر ، وبارديايف ، وكروبر الخ ... وهذا ايضاً كان مفهوم النيوكانتية ومن عبر عنها من امثال فابر ، وديكارت ، وديلسي ، الذين رأوا ان المجتمع يجب ان يدرس في ذاتيته الخاصة ، او فيما يميّزه من تشكيل نفسي خاص . تلتقي المثالية الالمانية مع هذا الموقف وتعبر عنه ايضاً .

كل مجتمع يتميز بنفسية جماعية عامة ، ترجع بجذورها الى فلسفة الحياة او الايديولوجية التي تسوده . يلتقي كثيرون من فلاسفة الاجتماع على اختلاف انواعهم على هذا المفهوم ، كهيجل ، ودركهايم ، ولازاروس ، وشاينتال ، وكونت ، ونورثروب . وعلى الرغم من الاختلاف القائم في فلسفاتهم ، فاننا نجد ان المجتمع في نظرهم هو واقع نفسي جماعي ، وان الفكر الفردي هو نتاج الفكر الجماعي . رأى كوندورسه ، وسان سيمون ، وفوريه ، وكونت أن كل نظام اجتماعي هو تطبيق لنظام فلسفي ، وأن كل عصر يتميز بمزاج خاص . هنا نجد وجهاً بارزاً للنسبية الفكرية الثقافية . اغتبط

القرن الثامن عشر اغتباطاً كبيراً ، عندما اكتشف التعدد الجغرافي الثقافي ، ولكنه كان يستند على مفهوم واحد عام في طبيعة انسانية واحدة لا تتغير ، في جميع الأفراد والشعوب ، هي تخضع فقط لتغيرات جـــانبية تعود الى الجغرافيا والمناخ . ولكن العقل الفلسفي في القرن العشرين أضاع هذا السند ، لأن دراسة الثقافات والحضارات والمراحل المختلفة في التاريخ لم تكشف له عن صورة اي مطلق يسودها ، بل عن تعدد لا يرتبط بوحدة أو قياس يرتبه وينظمه .

يظهر كل واقـــع اجتماعي إذن كتعبير عن شيء باطني ، فهو كشف عن نظام يديولوجي يعمل بطريقة واعية او لاواعية .

عبّر ألفرد فابر عن هذا الاتجاه عندما كتب بأن كل ثقافة تتميز بسحنة أو سيماء خاصة بها ، تعلن وتعكس غائية عقائدية ، كما يعكس ويعلن وجـــه الانـــان بجوهره الداخلي أو عقله ونفسيته . اما سوروكين فعبر عن هـــذا الاتجاه ايضاً ، عندما اكد بأن مـــا يفصل بين مختلف العوالم العقلية والمعاني الكبرى ، هو اختلاف في الأجوبـــة التي تعطى على السؤالات التي يطرحها الانسان حول طبيعة الواقع ، وحول طبيعة القيم النهائية .

الفرد الذي يواجه الوقائع والاحداث في واقعيتها الصرفة ، او الذي يقصر دراسته عليها في انعزالها ، لا يلاحظ أو يـــدرك شيئاً ، لأن الوسط الذي يحيط به ، يلوح كأنه في فوضى ودون معنى .

يفرض الاعتراف بالوقائع ودراستها ليس فقط وعيـــاً حسياً وانتباهاً موضوعياً ، بل أحكاماً في قيمتها ومعناها . يستطيع الأنسان او الباحث ، في الواقع ، أن يجد تقريباً أي معنى او منطق في الاحداث ، عندما يستطيع أن يجعلها ترتبط بإطار ايديولوجي عام ؛ ودون اطار من هذا النوع ، لا يستطيع حتى ملاحظتها أو رؤيتها .

يستطيع الانسان امـام تعدد الاشياء والمظاهر والوقائع أن يتصور اكثر العلاقات اختلافاً بينها ، تبعاً للموقف الايديولوجي الذي يتخذه . لا يقـــدم

التاريخ ذاته لنا أي مبدأ حقيقي في تنظيم هـــذا التعدد ، الذي يعود تنسيقه الى الفكر الانساني، وخصوصاً الفكر الذي يعتمد ايديولوجية انقلابية .

فالتاريخ هو مجموعات ايديولوجية دون ان تكون هناك سنة واحدة تسودها ، وهي مجموعات تنفصل عن بعضها بشخصياتها المختلفة التي قد تتنازع او تتعادى ، تلتقي او تتنافر ، تبعاً للظروف والأوضاع . تشكل كل ايديولوجية سيستاماً نهائياً يظهر، ينمو ، يكتمل ، ويتحقق، ومن ثم ينهار ويموت . فكل شيء ذو بداية له نهاية كما يقول افلاطون .

يشعر الانسان باعتماده على ايديولوجية من هـذا النوع ، بانه ، كروسو ، جزء من القوى الطبيعية الجميلة، او كمازيني، جزء من قوى الانسانية الحية ، أو جزء من منطق التاريخ كمـا يقول أتباع ماركس وهيجل . ان نفسه تنشرح وتستطيب تفسيراً واضحاً بسيطاً للعالم .

لا يحيا الانسان لأجل عيش صرف فقط ، بل لأجل حياة أفضل ، ومن ميزاته الخاصة الفريدة أنه يسعى دائماً الى تبرير الوجود الذي ينشأ فيه . ليست الايديولوجية الانقلابية محاولة يقوم بها الانسان في تصوير الحياة وترجمتها او نقلها كما هي ، بل كي يخلق حياة أخرى . فهي ليست خضوعاً للوقائع التي يعرضها العالم علينا ، بل خلق عـالم آخر . شق هيجل ، الذي يقف وراء ماركس ، طريق هذا النوع من المعالجة للتاريخ ، وبذلك اتخذ موقفاً يختلف ، بشكل راديكالي ، عن موقف الانسكلوبيديين قبله وماركس بعده . فموقفه الأساسي يعلن ان كل مجتمع تاريخي يتميز بروح خاص ، هو روح الدور الذي يعانيه والذي يوحي بجميع الأعمال الفكرية التي تبرز في داخله . لهذا نرى كل فكر أو قول، في دور معين، يتخذ صفة منطقية مهما ظهر لاعقلانياً ولامنطقياً في أدوار أخرى . ولكن ، على الرغم من ان مـاركس خرج على هيجل ، عندما احل النظام الاقتصادي الانتاجي محل روح العصر ، الذي رأى فيـه العنصر الموحد الذي يقف وراء الحياة الفكرية الاجتماعية ، فان ماركس قال بأن كل مجتمع يتميز دائماً بأفكار خاصة ، وبنمط فكري شعوري معين ، لا

يستطيع ان يخرج عليه . وعندما ذكر مع انجلز – وخصوصاً انجلز – بأنه كان من غير الممكن للطبقات الدنيا آنذاك أن تعبر عن افكارها ومثلها الا في لغة دينية ، فانه كان يرجّع صوت هيجل ، وليس صوت الانسكلوبيديين ، صوت الرومانطقيين العضويين ، وليس صوت العقلانية المادية . ولكن عندما يقال ان المواقف الايديولوجية تحدد اشكال السلوك الانساني وما يحيط به من نظم ، فان ذلك يعني أن الانسان لا يتجاوب فقط مع وقائع طبيعية تحدث هنا وهناك في حدود زمنية مكانية معينة ، بل ايضاً مع رموز محدودة اجتماعياً ، تحتفظ بمعانيها ثابتة طيلة عشرات السنين ، أو طيلة قرون ، فتسوده اثناءها عن طريق الانتظام في ايديولوجية معينة تكسب ايمانه وولاءه ، وبذلك تحدد سلوكه واتجاهاته . إن تجاوب الانسان مع وقائع طبيعية يعني أن سلوكه محدود بما هو جزئي وخاص ، ولكن تجاوبه مع رموز ذات معانٍ ثابتة ، يعني أنه يتجاوب مع الجزئي الذي يمثل العام الشامل .

يوضح جاسبرز هذه العلاقة بتحديد طريقين للاتصال بالواقع : طريق تفسيره وطريق إدراكه . فما نلاحظه من الخارج نسميه ظاهرة طبيعية ونفسره كحركة أو نسق يخضع لسنن ، وما نلاحظه من الداخل نسميه الروح أو الشخصية وندركه ككل . فإلى المدى الذي يكون فيه التدقيق التجريبي ممكناً نفسّر الطبيعة ، والكون ، والمادة اللاواعية ؛ ولكننا ندرك الانسان ، والدور التاريخي ، والشخصية الاجتماعية وطابعها الروحي . يقودنا التفسير الى معرفة قوانين تسود تغييرات الطبيعة التي لا تكشف ابداً عن باطنها ، لأن ليس لها داخل او باطن ؛ أما الادراك ، فيعود الى معرفة الكل ككلٍّ ذي معنى .

جميع التجارب الانسانية جزئية ، والفكر الانساني يحاول دائماً أن يملأ الفراغ فيربط بينها . هذه هي مهمة المواقف الفلسفية والايديولوجية ، وبوجه خاص النوع الانقلابي منها . فهي مواقف تتصف ، ولا شك ، بالتجريد . ولكن الصفة التجريدية تميز جميع اوجه النشاط الانساني ، ومنها العلوم

التجريبية ذاتها . فالوقائع والأحداث والاختبارات والتجارب التي تقوم بهـــا العلوم هي ايضاً جزئية ، ولهذا تجد نفسها مضطرة ، كي تستطيع العمل بأي شكل ، أن تملأ الفراغ باستنباط مبادىء او قوانين عامة تربط بينها ، وتجعل منها كلا متماسكاً . يقود هذا الاستنباط إما الى وقائع جديدة مماثلة للوقائع التي نلاحظها ونحسها ، وإما الى وحدات وعلاقات عامة لا تمكن ملاحظتها ، ولكن يمكن التحقق منهـــا استدلالاً واستقراءً . هذه ايضاً هي طبيعـــة الايديولوجية الانقلابية . فهي وإن كانت شيئاً مجرداً نفترضه ، ويتكون من بضع فرضيات ومبادىء عامة ، فإنها ترجع الى وضع تاريخي اجتماعي معـين تشتق منه ، تتحدد بواقعه وأحداثه ، وتحاول ، كما يحاول التعميم العلمي ، ان تمـلأ الفراغ بين الوقائع والأحداث الجزئية .

ان حياة اي انقلاب او ايديولوجية هي كلٌ حي تترابط فيه شتى العناصر الثقافية الاجتماعية . فعندما نريد ادراك الحياة هـذه يجب ان نبدأ من صورتها ككلّ ، ومن الوحدة العامة التي تميّزها ككلّ . كان لوك يظن أننـا نأخذ اولاً افكاراً بسيطة ، ثم ندمجها في تراكيب فكرية اكثر تعقيداً ، ثم نقولبها في تعميات شاملة . ولكننا الآن أخذنا ندرك أن هـذه الطريق ليست هي التي نتبعها نحو معرفتنا . اننا نبدأ بانطباعات عامة ، عن اوضاع عامة ، وبالتدريج نصل الى ملاحظة الفروق والأجزاء ، انها الطريق التي نتعرف بهـا على اي شيء . فأي تفسير فلسفي اجتماعي للادوار الثورية الانتقاليـــة في التاريخ ولظهور الايديولوجية الانقلابية ، يتجاهل العنصر السيكولوجي ، أو يؤكـد عناصر اخرى على حسابـه ، هو في الواقع تفسير خاطىء أو ، على الأقل ، فاشل في الكشف عن ديناميك التاريخ .

تشكل كل حركة انقلابية قضية سيكولوجية أو ظاهرة سيكولوجية . أما العناصر السيكولوجية التي ترافقهـــا وتدخل في تركيبها فتعتمد على أوضاع اجتماعية اقتصادية ، وخصوصاً في العصر الحديث . لهذا يمكن القول بأن هذه الحركات تشكل ظاهرة اقتصادية اجتماعيـــة ، ولكن السيادة التي تحققها على

شعب مـا ، تجد تفسيرها على صعيد سيكولوجي ايديولوجي ، يكشف عن ذاته ويتبلور في ايديولوجية انقلابية . تتجاوز الايديولوجية الانقلابية الواقع التاريخي ، وتنكره ، وتدعو الى تدمـير نظمه ، والقيم التي تـسوده . فهي قوة تهدم وتحول ، وتتقدم على البرهة التاريخية القائمة . انهـا ، بكلمة اخرى ، ما ليس موجوداً ، ولكن ما سوف يكون . وهي ترفض الواقع القائم ، وترفض القيم التي تعبر عنه، وتنكر قاعدته الايديولوجية وتدعو الى تحويل العالم تحويلاً يُعطي للانسانية خلاصها .

لهذا ، يجب ان يُدرك كل انقلاب كبير كنموذج أو كطريقة في تنظيم شتى الإمكانات الانسانية بالنسبة للتاريخ والمجتمع في طبيعتيها النهائيتين ، حيث ينشأ أساس الانقلاب في صلته وتجاوبه مع هذه الطبيعة تجاوباً ينعكس في التجربة الانقلابية ذاتها . يعاني الانسـان ، أمام تعدد الأشياء وتعقدها ، الدهشة والقلق والحيرة والألم ، ولكنه ، عندما يكشف عن وحدة هذا التعدد ويعبر عنها ، فانه يخسر ما يعانيه الى حد كبير . قد يعاني أنذاك الرهبة أو القلق ، ولكنه يشعر بارتباط مع الحياة ، ويخسر عزلته عنهـا . رأى فرويد أن الجنين هو أسعد المخلوقات ، لأن ليس هنـاك من تناقض في وعيه ، ولأنه لا يعرف أية حدود لأهوائه ، ولأن الكون هو كما يريده أن يكون ، ولأن حاجاته تجـد تلبية سريعة حتى قبل ان يصبح واعياً . لهذا ، يمكن القول ان الوعي الضئيل او تميز الفرد بوعي قاصر ، يكون نتيجة انسجام الفرد مع المحيط الخارجي . فالفرد يشعر آنذاك انه كلي القدرة ، وهذا يعني ، كما ألمح سبنسر ، انه فرد دون وعي ابداً . ولكن الوضع التاريخي الانساني لا يسمح ، في الواقع ، بقيام هـذا النوع من الوحدة أو القدرة . فتعدد مظاهره وتعقدها يخلقان التناقض بين الفرد وبين الخارج . يشكل ميلاد الفرد أول حـد على قدرته الكلية ، وهوة تزداد اتساعاً ، بينه وبين الخارج ، ولكنها هوة تزداد ايضاحاً وإلحاحاً بضرورة تجاوزها .

إن هذا القلق هو الذي يستتر وراء الحركات الانقلابية في التاريخ. فالانسـان

لا يستطيع ان يستمر طويلا يعاني عالماً لا يفهمه ، لا يدرك حركته أو لا يتجاوب معه . ثم إن سرعة التحول الاجتماعي في المجتمعات الحديثة وما ينتج عنها من عدم استقرار ونسبية فلسفية اجتماعية ، وسّعت في نطاقه لدرجة لم يسبق لها مثيل . لا تؤدي التحولات الاجتماعية في ذاتها الى قلق نفسي عقائدي ، طالما ان هناك تفسيراً فلسفياً واجتماعياً وايديولوجياً يضبطها، ويضفي عليها معنى ووحدة ، ويفسرها بأنها تعمل صوب أوضاع أفضل . ولكن عندما تصبح التحولات مستقلة في ذاتها ، تتوالى بشكل تلقائي وبقوة ديالكتيكها الخاص فيخفى معناها عن الذين يكابدونها ويضيع تبريرها الانساني، عندئذ، يختنق الفرد ويحاول ان يتجاوزها بموقف ايديولوجي جديد .

تشكل جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما اختلفت ومهما تناقضت ، محاولات في تجاوز تلك الهوة ، وتنطلق من قلق عام يساور الانسان ، حول وضعه في العالم ، وتقدم حلاً . يجد الانسان نفسه يعيش في وسط مادي اجتماعي ، يختلف عنه وينكره ، غريب عنه ينفيه ويستثنيه من كيانه؛ فيجد أنه لا يشكل جزءاً من ذلك الوسط ، وأنه ، من ناحية أخرى ، يقف وجهاً لوجه ضده ، يحاول أن يسوده ؛ لذلك ، يمكن ، مع اي‌جاسا ، تحديد الحياة بأنها حركة يحاول فيها الانسان أن يصنع شيئاً يحول دون زوال ذاته ، أمام وطأة الوسط ذاك ؛ إن الحياة معطاة لنا ، ولكنها ليست معطاة لنا بشكل كامل او بصورة نهائية . فهي ليست شيئاً ثابتاً ، بل صراع دائم أو شيء يجب ان نخلقه باستمرار . هكذ يجد الانسان نفسه مضطراً ليخلق تراكيب فكرية باستمرار حول الأوضاع التي تحيط به ، فيترجمها . ان اول شيء يصنعه الانسان عندما يعي علاقته مع وسطه هو أن يؤمن بشيء حوله؛ ذاك هو الشرط الأساسي لوجوده . يعاني الانسان دائماً تجربة عقائدية يعيش منها ؛ كما انه يتميز بخاصة الوعي الذاتي ، أو بقابلية فكرية تجعله قادراً ان يعي ذاته كفرد منفصل يختلف عن الأفراد الآخرين وعن مظاهر الطبيعة ؛ وهي خاصة تجعله يقف خارج ذاته، فينظر اليها وكأنها انسان آخر، وتجعله يعي جميع ما يحيط

بالتاريخ من مشاكل ومخاطر ، من ألم وموت ، من أزمـــات وكوارث ، من فشل وخيبة الـخ ... فيشعر بعجزه وعزلته أمامها وأمام العالم الذي يحيط به ، فيحاول ان يُعطي وجوده معنى وتفسيراً وعلاقة توحّد بينه وبـــين الخارج ؛ وعندما يفشل في ذلك ، يحس أنه قد تحول الى شيء من الأشياء ، الى كائن تافه ، فيقع فريسة عجزه وفشله . المشكلة الأساسية الأولى ليست كما تراها الفرويدية ، اي كبت تلك او هذه الحاجة الغريزية ، بل هي، كما وجد كثير من المفكرين والعلماء ، في نوع العلاقة التي تربط الفرد بالعالم ، وفي أن العلاقة التي تربط بين الفرد والمجتمع ليست علاقة ثابتة جامدة .

*

يبرز هدف كل ايديولوجية انقلابية في اعطاء معنى للتاريخ . ينطبق مـا قاله هوايتهد ، في تحديد الله ، بأنــه مبدأ عقلانية تمنع العالم من الوقوع فريسة الفوضى والارتجال ، على كل ايديولوجية انقلابية . يهتم الانسان دائمـاً بقدره ، ولا يستطيع ان يهرب من الاهتمام به أي بعلاقته مع التاريخ ، ومكانته فيه ، وبالكيفية التي يمكن بهـا أن يحقق مفهوم تلك العلاقة . لهذا ، نراه في جميع أدواره يخلق الوسائل التي يحقق بها معالجة هذا القدر ، أي الافكار والمذاهب والمشاعر التي تعبر عن مفهوم معين عنه ، وكيفية التعبير عن المفهوم ذاتـــه . فشعوره بالاعتماد على العـالم ، وحاجته الى ضمانة كاملة لتلك العلاقة ، يجعلانه يفتش ، بشكل جبري ، عن العناصر الدائمة المستقرة وراء الاحداث اليومية، أو التجارب الانسانية المنفصلة . والحاجة إلى ايديولوجية ، بهـــذا المعنى ، جزء اصيل في الوضع الانساني التاريخي ، ولهذا فهي حاجة ماسّة عميقة لا نجد مصدراً آخر للنشاط يماثلها قوة وعمقاً . يستطيع الانسان ان ينتقي بين مُثُل أو مواقف ايديولوجية مختلفة، ولكنه يصعب عليه جداً ، إن لم نقل يستحيل عليه ، أن يعيش دون ايديولوجية او فلسفة حيـــاة . لذلك رأى كثيرون من العلماء ، من امثال هكسلي ، وفروم ، والبورت ، مثلاً ، أن العقل الناضج يحتاج دائماً الى فلسفة شاملة حول الحياة ، وأنه قـد يستحيل في الواقع دون هذه الفلسفة ، لأن احداث الحياة المتنافرة ووقائعها تفرض عليـــه التطلع الى

نظام يجمعها . تحقق كل ايديولوجية صحيحة للفرد هذا النظام المنسق ، تضفي وضوحاً وقصداً على سلوكه ، تحدد الواجبات والحقوق له ، تشمل جميع مظاهر التاريخ التي تأخذ اهمية في نظر الفرد ، تعطي العقل وحدة وتوفر معنى للحياة .

يتضح ذلك بصورة جلية في الانقلابات . فالارادة الثورية تعجز عن تحقيق أي أثر روحي نفسي في المجتمع والعالم ، دون ان تعتمد على فلسفة حياة تكشف لها عن الثابت والشامل والخالد في الواقع ، ودون قياس يعرّف الخاص والمحدود والمتغير فيه . فتحديد أشياء الواقع ومظاهرها والسنن التي تسودها يشكل قاعدة الارادة الثورية ، ودون ذلك تعجز الارادة عن التأثير في عصرها ، وعن التدليل على فعالية في التاريخ .

يحاول الانسان دائماً أن يتجاوز تاريخيته وزمانيته في موقف إيديولوجي عام . أما الزمان الذي يخسر الانضباط في الموقف ذاك فانه يصبح زماناً او تاريخاً للمكان ، وهذا وضع يعجز الانسان عن معاناته طويلاً . فيحاول تبرير كل عمل يقوم به باعتباره ، ضمناً على الأقل ، خطوة في تحقيق عمل آخر ينتهي فيه ، ولكن العمل الثاني هو بدوره وسيلة لآخر ، وهكذا دواليك ، الى نهاية ما يمكن ان نتصوره من أعمال ، وبكلمة اخرى ان اي عمل فردي من اعمالنا يفترض تبريراً له يتضح في سلسلة الأعمال التي نحاول ان نشكل منها حياتنا . ولكن الانسان لا يقف عند هذا الحد ، بل يحاول دائماً ان يجد تبريراً لهذه السلسلة ككل ، تبريراً داخلياً في مجموعها ، اي علاقتها بالتاريخ ككل . فالانسان يجد نفسه مضطراً أن يقف ، عندما يتابع سلسلة اعماله وأفعاله ، فيقول : انني أفعل هذا او ذاك ، لأنني جزء من التاريخ ، ولكن ما معنى هذا التاريخ ككل ؟ يجد الانسان نفسه آنئذ مضطراً لأن يعترف ، بأن التبريرات الفردية التي يضعها لأعماله المختلفة لا تجد ما يبررها ، ان لم يجد تبريراً عاماً لواقع التاريخ ذاته ، مما يوجب بدوره ضرورة تمييز احد الاعمال التي يقوم بها بصفة مطلقة ، فيعتبره مطلقاً يرجع اليه كل شيء .

يلتزم الانسان ، رضي أم أبى، فلسفة حياة حول طبيعة الأشياء التي تحيط به ، ويبدأ بمعاناة أزمة وجودية ، عندما يعجز ، في خضم الآراء والأحداث والتغيرات والمظاهر التي يواجهها ، ان يعتمد على ايديولوجية تضفي عليها الوحدة والمعنى . اما السبب الأساسي الذي يثير وجود الانسان ويحوّله الى مشكلة ، فانه لا يتصف بطابع علمي أو فكري ، بل هو شعور تلقائي ، او وعي عفوي ، يبرز في الانسان ، نتيجة علاقته الديالكتيكية بالحياة . فالانسان يجد نفسه ضائعاً بين الأشياء والأحداث والمظاهر التي تتألف منها الحياة ، فلا يجد مفراً من توليد بعض التراكيب الفكرية او المواقف الايديولوجية حولها ، يفسرها بها . لا يولد الانسان كي يكرس حياته ونفسه ووجوده لمشاغل فكرية وعقائدية ، ولكنه يجد نفسه غارقاً في الحياة ، وبالتالي مضطراً الى خلق أفكار ومواقف ايديولوجية حولها . يمكن القول عندئذ ان الحياة لا تعمل لخدمة العلم والفكر ، بل يجتهد العلم والفكر لخدمة الحياة ؛ يصف إيجاسا اعتماد الانسان على الموقف الأول كسبب قاد التاريخ مرات عديدة الى ما يسميه « بالجنون الفكري » ، الذي سبب احياناً عديدة سقوط الفكر ، لأنه ترك الفكر دون تبرير ، زاعماً انه الشيء الوحيد الذي لا يحتاج الى تبرير . هكذا تُرك الفكر معلقاً في الفضاء دون جذور عميقة يرجع اليها ، وبذلك فقد القوة الدافعة والفعالية في توجيه سلوك الانسان وضبطه .

وبما ان الحياة ليست معطاة لنا في كينونتها ومعناها ، وبما ان واقعها يجعل الانسان ذاته يصنعها ويعطيها حقيقتها، فالحياة اذن تكون تحديداً للمستقبل او إنباءً به . لا يعني ذلك أن أحداث الحياة ترتبط بنا ، ولكن المعنى الذي تتبلور فيه يعتمد علينا، لأنه يقرر موقفنا تجاهها. يعرض التاريخ في كل مرحلة من مراحله ، امكانات متعددة امام الانسان ، وهو لا يجد مفراً من تبني احداها لأنها تحقق بالنسبة اليه ، جزءاً أصيلاً من الايديولوجية التي يؤمن بها ، فالحياة اذن خطوات وأعمال يتخذها الانسان بالنسبة لمقياس عام، هو البرنامج

الذي ينهجه للحياة بكاملها .

قد يستطيع الانسان أن يكيّف نفسه بالنسبة لكل شيء ، ولكنه يعجز عن اجراء التكيّف هذا بالنسبة لشيء واحد ، ألا وهو أن يرضى بموقف مبهم غامض حول الأشياء والأحداث التي تحيط به ، حول طبيعتها ومعناها . هنا يتضح الواقع الأساسي الذي تأبى الحياة ان تقبله . فالانسان ، كي يكون ما هو، يحتاج اولاً الى الكشف عما هو ، عليه ان يقف فيسائل نفسه عن الأشياء التي تحيط به ، وعن مكانه فيها ومنها . يعبر هـــذا الموقف فقط عن الخط الفاصل بين الانسان والحيوان ، او بينه وبين النبات والحجر . فكينونـــة الأخيرة معطاة لها بشكل كامل، وهي لا تحتاج الى اتخاذ أي قرار في الموضوع، تكون على ما هي عليه ولا تحتاج الى اثارة مشكلة وجودهـا كذات . ولكن الانسان مرغم أن يثير هذه المشكلة باستمرار ، فيسأل نفسه : من أنا ؟ ما هو مكاني أو تبريري في هذا الكون ؟ ماذا يجب أن اصنع اليوم او غداً ؟ أو ماذا يجب أن أكون ؟ كان تطور الانسان التاريخي يعني انسلاخ الانسان التدريجي عن العالم الذي يحيط به . رأى دركهايم ذلك منعكساً في فكرة الالوهيـــة وتطورها الذي يعكس تطور الانسان ذاته ، بالنسبة الى العالم . ففي ابتـداء الأمر ، لم يكن هناك آلهة بل كائنات مقدسة ، دون أن تجد القداسة مصدرها في أي شيء خارجها . فالحيوانات والأشجار والطيور التي يتمثل فيها طوطم القبيلة تكون موضوع عبادة ، ليس لأن هناك قوة إلهية مستقلة في ذاتها تأتي من الخارج وتبث فيها طبيعتها الإلهية ، بل لأنها إلهية في ذاتها . ولكن التطور الحضاري فصل رويداً رويداً بين الطبيعة الإلهية والأشياء التي تعبر عنهـا ، فأصبحت القوى الدينية ، في الطور الثاني ، أرواحاً أو آلهة تنشأ خارج الأشياء التي تتصل بها ، وبذلك اصبحت اكثر تجريداً وتعميماً . ولكنها ، في تعددها، كانت لا تزال موجودة في العالم ، وهي وإن انفصلت عن الأشياء فانها بقيت داخل العالم ملازمة له وحالّة فيه . فهي تبقى قريبة منا ، في هذا الطور ، وذلك واضح في الوثنية اليونانية والرومانية . ولكن في المسيحية والاسلام

تتحول الآلهة الى إله واحد يترك العالم ويخرج منه تماماً ، فتصبح مملكته في دنيا اخرى غير هذه الدنيا . يمسي الانفصال بين الإلهي والطبيعي الانساني تاماً ، يتحول الى تناقض أو خصام بين الاثنين . تصبح الفكرة الإلهية هنا أكثر تجريداً وتعميماً من أي طور مضى ، لأنها لم تعد تتشكل من أحاسيس ، كما كانت في الماضي ، بل من أفكار وصور عقلية .

*

كان الانسان البدائي يحس بالوحدة مع عالمه ، مع الطبيعة ، مع الاشجار ، مع الناس والحيوانات . وكان يتجاوب معهم جميعاً ، فهو منهم وفيهم ، اما التطور الحضاري فقد ابتدأ عندما أخذ الإنسان يعاني الحياة كمجموعة من المتناقضات ، ويكابد صراعاً وكفاحاً معها . فقد كان عليه ان يسود العالم حوله ، وبازدياد عنف الصراع يكبر معنى حياته او حس الحياة فيه . ففي تلك الأدوار السلبية من حياته ، المليئة بالأزمات الكبرى ، كان الإنسان يعلو الى أبلغ مراتب انسانيته ، بينما تجعله أدوار الرفاه والاطمئنان ، في عبارة مامفورد ، « أبله يحيا كالنبات » ، دون ان يجد لذاته قصداً يكشف عن قواه ومكامن الخلق فيه .

وعندما يسأل كلٌّ منا نفسه ، ماذا يجب ان يكون ، أو ما معنى حياته ، فلا يجد مفراً من مواجهة مشكلة الانسان في كينونته ، او مشكلة ما يقدر أو ما يجب ان يكون عليه من ناحية عامة ، يعني اننا نجد انفسنا مضطرين لأن نرسّخ لأنفسنا فكرة عامة عن وجودنا ، وأن نكشف حقيقة الوسط الخارجي الذي يحيط بنا ، وحقيقة العالم الذي نعيش فيه . ولكن هذه الأشياء التي تحيط بنا لا تنبئنا عن ماهيتها ، وعن حقيقتها ؛ فيجب علينا نحن ، أن نكشف عن ذلك ، وهو عمل يرتبط ارتباطاً مباشراً بامكان الفرد العقائدي . اذن، ليس الأمر شيئاً خارجاً عن قدرة الانسان، وباستطاعته ان يتبناه ويهتم به ، أو ان يتجاهله ولا ينشغل به . انه جزء لا يتجزأ من الانسان ذاته ، والانسان يجد نفسه مرغماً على ان يترجم الحياة وأن يعطيها معنى .

يرفض الانسان ، من ناحية عامة ، وليس الجماهير الشعبية فقط ، كما

يقول كثير من المفكرين ، أن يعترف بان الصدفة تسود الحيـــاة ، ويأبى ان يلجأ الى فكره بصورة دائمة لتفسير مــا يحدث حوله . لهذا ، فهو يحتاج الى فلسفة حيـــاة تنظم العـالم من حوله ، وهو يقبل تلك الفلسفة او الايديولوجية بشكل إيمــاني ، وليس عن طريق التحليل والاستقصاء الفكري أو العلمي . وهكذا نجد ميلاً انسانياً عامــاً الى الايمان ، بأي نوع من المواقف الايديولوجيـة ، إن كانت تفسر الاحداث والواقع بشكل منسجم ، أو كتعبير عن سنن عامة تكمن وراءها وتسودها ، فتلغي من التاريخ عنصر العرضية ، بتقديم مبدأ جامع يتجمّع كل ما يحدث وراءه ويفسر جميع ما يقع . فازاء التعدد الباطني ، وازاء التعدد الخارجي الذي يجبهه فيه التاريخ ، يشعر الفرد بمأساته ، ويحس أحياناً بأنه خسر كل حس بالوجود . لهذا ، فهو يفتش عن الوضوح والوحدة ، ولا يجدهما ، في عبارة سوفي ، الا في نوع من الدكتاتورية الباطنية ، اي في موقف موحـد يضبط النوازع والميول والقوى المختلفة التي يعانيها ويتعرض لها . المواقف الانقلابية الكبرى في التاريخ هي خروج من الواقع ورجوع اليه في آن واحد ؛ خروج منه ، لأن الانسان يأبى أن يراه كما هو ، ورجوع اليه ، لأنه يحاول عن طريق الايديولوجية أن يصنعه في الصورة التي يريدها ؛ يحكم الانسان في خروجه من الواقع على العـالم . فمن جهة ، يرى أنه مضطر الى العيش فيه ، ومن ناحية أخرى ، يجد انه يستحيل عليه ذلك ، في عالم تسوده الصدفة والألغاز . فهو يشعر بحاجة الى تحويـل دائم مستمر ، لما يجده من فوضى وصدفة ، فيخلق لذاته دنيا يسودها الانسجام والمعنى ، ويعبر عنها بايديولوجية معينة .

اعتمدت كل التحولات الجذرية في التاريخ دائماً على قاعـدة ايديولوجية ، أو بالأحرى كانت التحولات الاجتماعية الكبرى في التاريخ تولد تحولات عاطفية عميقة ، وهذه الأخيرة كانت تجد تعبيراً عقلانياً عنها في صورة جديـدة عن العالم والانسان . لهذا السبب ، كان أي امل في خلق مجتمع أو عالم جديد في ذاتنا ، أو في الخارج ، يقوم في تغيير ايديولوجي مقابل . فكي نُحـدث أي

تحويل اساسي في الانسان والتاريخ ، يجب ان تقودنا ايديولوجية انقلابية يكون من قدرتها أن توحد كل مظاهر التجربة الانسانية ، وان تقود التطور الانساني في كل طور من اطواره .

فمن الخصائص الأولى التي تميز الانسان ، يبرز حس من الخوف والاجلال والاستفهام أمام التاريخ ، يمازجه قلق عميق أمام قواه التي تقفد خارج عقل الانسان لا يستطيع ان يمتد اليها ؛ فيقضي جزءاً كبيراً من حياته أمام المجهول . الانسان هو المخلوق الوحيد، الذي يحس عفوياً ، بأن هناك في الطبيعة اكثر مما تراه العين . هذه المجابهة للمجهول ، بالاضافة الى وعيه للموت، أضافت الى وجوده بعداً مثيراً ، جعله يتجاوز القبول الحيواني الساكن الأبله للتاريخ ، ويحاول دائماً أن يعطي الحياة معنى مستقراً ثابتاً .

إن الايديولوجية ، زمانية كانت أم دينية غيبية ، هي جواب الانسان على عجزه ، وادراكه لهذا العجز ، امام الحياة والتاريخ . القصد منها تجاوز حدود العجز، ذاك. وسائل التجاوز عديدة، ولا تقتصر على قيام ايديولوجية شاملة أو انقلابية . فبعض المفكرين يرون ان الحب والصداقة هما ادوات في هذا التجاوز وآخرون يضعون المظاهر التي تولدهـا المخدرات ، وتلك التي تسود الجماهير في حالة حماستها العاطفية ، في المستوى ذاته .

يأبى الانسان أن يعطي مكاناً ، اي مكان ، للصدفة في مظاهر التاريخ ، بل يحاول ان يضفي عليها معنى ومنطقاً . فاحداث التاريخ والحياة يجب أن تخضع لمنطق عام يحددها ، ويعيّن مواقعها ، ويكشف مجراها. يلتقي الانسان الحديث ، من هذه الناحية ، مع الانسان البدائي ، ولا يختلف عنه في القصد الذي يكمن وراء مـا يقدمه من تفسير الاحداث ، وإن كان يختلف عنه في الأشكال التي يتخذها هذا التفسير ؛ فكلاهما يأبى ان يخضع للصدفة ، وكلاهما يحاول ان يرى المنطق والمعنى يسودان الحياة التي تحيط به . التجربة التاريخية تدل بوضوح على أنه يستحيل انشاء حضارة، أو دور تاريخي ذي شخصية معينة، أو انقلاب ذي فعالية خلاقة دون الاعتماد على مبدأ فلسفي جديد، أو دون نوع من

انواع الايديولوجية الانقلابية .

تدل اولى مراحل تاريخ الانسان البدائية ذاتها أن هـــذا الانسان ، حاول دائماً ، فنياً ودينياً ، الكشف عن معنى وجوده وصلة هذا الوجود بالحياة. ففي هذه الجهود البدائية الاولى، نجد أن الانســان لا يكتفي بالمنفعة العملية من ادواته وسلاحه ، بل يحاول أن يزينها ويجملها متجاوزاً بذلك طابعها النفعي المحض . حاول هذا الانسان ان يسير نحو وجوده ، ويتصل بجوهر هذا الوجود ، عــن طريق بعض الاساطير والطقوس ، التي حاول ان يتحكم بواسطتها في قوى الطبيعةومظاهر الحياة ، وأن يفسر أو أن يلتمس قاعدة القوى والمظاهر تلك . نبّه عدد كبير من المفكرين ، من لوبون إلى فروم ، لهذه الظاهرة ومغزاها . معرفتنا بالانسان في جميع عصوره ، تدل عليه ككائن منهمك دائمـــاً بايجاد تفسير للقوى التي تستتر وراء الاحـــداث ، ووراء تحولات وتغيرات التاريخ . كان دائماً يبسط علامة استفهام كبرى أمام التاريخ ، ويعاني خوفاً دائمــاً منه . فإن لم يكن من المستطاع مجابهـــة الاستفهام والخوف مادياً او واقعياً ، فإن الانسان يحاول دائماً أن يسودهما نفسياً .

يرى الانســان نفسه مخلوقاً من المخلوقات التي تمـــلأ الكون ، وحادثة من الحوادث التي تذخر الحياة بها ، يجد نفســه في العالم دون سابق معرفة او تصميم او ارادة ، يشارك في العالم الطبيعي كأحد اجزائه الاخرى ؛ ولكن هــذا الوضع يحمل ، من جهة اخرى ، إمكاناً يجعل الانسان يتميز ويعلو ، لأنه يجعله المخلوق الوحيد الذي يستطيـع ان يتجاوز هذا الوضع ، فيجد نفســه مضطراً، بقوة ما يميزه من عقل ووجدان وخيال ، أن يعلو على حدوده كحادثة . اما طريقه الى ذلك فتظهر باعطاء معنى لوجوده ، باستخراج معنى للوجود من الدنيا الساكتة الخرساء التي تحيط به .

اما الايديولوجية التي يحقق ذلك فيها ، فانها منفصلة عن ذاته ، أو تمدّ بهذه الذات ، وتقيم أمامه صورة انسانية جديدة ، كنقيض لذاتـــه . هذه الصورة لا تمثل الانســان ، والانســان لا يمثلها ، لانها تحقق له ما يهفو ويتشوق

لتحقيله في هذا الوجود . الانسان كائن متناه ، لذا ، نجدها هي تتخذ شكلا لامتناهياً ؛ الانسان غير كامل ، وهي كاملة ؛ الانسان كائن زماني وهي خالدة ، الانسان ضعيف وهي كلية القدرة تسود التاريخ ؛ الانسان في حيرة أمام ألغاز الحياة ومعمياتها ، وهي كلية المعرفة ، تعطي حلا لكل لغز وتفتح مغاليق كل سر ؛ الانسان يعيش في الشر وهي خير مطلق ؛ الانسان جاهل وهي معرفة تامة ؛ الانسان خاطىء وهي قداسة مطلقة ؛ الانسان منقسم على ذاته وهي وحدة متكاملة ؛ الانسان كائن نسبي وهي لا تعرف الحدود . هكذا يقف الانسان ، أو بالأحرى الانسان الانقلابي ، والصورة الانقلابية التي تقدمها الايديولوجية ، كطرفين في وحدة يتكاملان فيها ، الانقلابي بموقفه وخصائصه السلبية ، التي يريد التحرر منها أو تدميرها ، شوقاً لما يكن وراء الصورة الانقلابية ، وتلك بخصائصها الايجابية ، تبث الايمان والصراع والصلابة في نفس المؤمن بها .

*

كانت حركة الانسان منذ عشرات الألوف من السنين جهداً متواصلا متتابعاً ، يحاول فيه ان يسود التاريخ والعالم الخارجي الذي يحوطه . ففي مقابلته معها ، حاول الانسان دائماً ان يرتد عليها ، وأن يؤكد ذاته وأن يسودها . اتخذت هذه المحاولة طرقاً عديدة لا تقع تحت حصر ، ولكنها ، جميعها ، يمكن ان تنقسم اساسياً الى نوعين ، النوع العقائدي والنوع التكنيكي . ففي كل مجتمع من المجتمعات ، نجد تركيباً عقائدياً وتركيباً تكنيكياً ، وهما يمثلان الوجهين الاساسيين للموقف الانساني . ففي التركيب الثاني ، نجد جميع الوسائل التكنولوجية ، وجميع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والحقوقية الخ ... التي يحاول الانسان أن يضبط بها العلاقات الاجتماعية الانسانية ، بين مختلف الجماعات والفئات والأفراد ، الذين يتشكل منهم المجتمع الواحد . فهي الاطار الخارجي الذي يركز قواعد العلاقات وحدودها ، وتنطوي على جميع الوسائل التي يحاول الانسان ان يتحكم بواسطتها في الأشياء الخارجية ، ويجعلها في خدمته ، بشكل يرعاه ضد

الأخطار المحدقة به ، فيوفر من جهده ، ويزيد من انتاجه ، ويضمن حاجاته ويوسّعها . وهي الوسائل التي يحقق بهـا الانسان سيادته على الطبيعة ، التي تساعده في الغلبة على المخاطر الخـارجية ، والتي تمـد في معرفته للقوى المحيطة به .

أما التركيب العقائدي فيتجاوز هاته العلاقات ، ويبرز في الحياة الباطنية والوجدانية الفكرية التي تبرر ، في الواقع ، التراكيب الخارجيـة . ففي كل مجتمع ، نجد مجموعة من القيم والعقائد تولدها ايديولوجية معينة ، يتمسك بهـا المجتمع ، يعيش فيها ، ويجد بها وحدته والاطار الذي يحدد سلوكه ويدعمه . تجد جميع العلاقـات والنظم الاجتماعية ، من المصنع الى الأسرة الى الدولة ... وحدتهـا ومعناها في التركيب الايديولوجي الذي يشكل دنياهـا الباطنية وجذورها الداخلية . تنسج المجتمعات الانسانية دائماً وابداً ، في كلمة ماكيفر ، شبكة عقائدية حولها ، كما ينسج العنكبوت خيوطه .

ليس باستطاعة النشاط الانساني الجبار ، الذي نراه كامنـاً وراء إبداع الانسان الفني والديني ، ووراء المظاهر الحضارية كلها ، أن يرجع الى حاجات غريزية عضوية ، ويستحيل ادراكه تبعاً لحاجات مادية اجتماعية . الكبت أو الاكتفاء الفيزيولوجي المادي ، أمر يقصر عن تفسير تلك المظاهر ، وبالأخص ما يرجع منها للفن والدين والعقائد والقيم ، لأنهـا تحاول أن تجد حلاً لمشكلة الانسان الأساسية ، مشكلة وجوده في التاريخ . إن جميع الأفراد وجميـع المجتمعات تنهج ، في هذا الشأن ، نهجاً مثالياً ، إن نحن فهمنا من المثالية ، كما سبق وتبين في الفصل السابق ، أنها كفاح في سبيل حاجات غير فيزيولوجية أو مادية . قد يكون هـذا التحديد توسيعاً لمعنى الكلمة ، ولكنه توسيع يوضح لنـا تلك الحاجات الأدبية والفنية والأخلاقية والعقائدية التي تسود الانسان . تتغير جذورها وينابيعها وتنتقل في أشكال عديدة ، بين طرفيهـا الغيبي والزمني ، ولكنها ظاهرة اساسية في وجود الانسان . ستبقى هـذه المواقف الايديولوجية ظاهرة ملازمة للانسان ، حتى في مجتمع يتوصل الى حل

جميع حاجاته المادية ، الفيزيولوجية ، الاجتماعية ، السياسية أو التكنولوجية . فهذا الحل ، لا يستطيع أن يحمل الانسان في منجاة من الشعور بالوحدة والعزلة أمام قوى الاجتماع والحياة ، أو من الشوق الى الوحدة مع العالم الخارجي . تبلور الانسان ككائن جديد ، عندما خسر وحدته مع الطبيعة الأم ، إثر ظهور الوعي فيه ، ونتيجة ما ولده الظهور ذاك من احساس بذات منفصلة ، وبوجود يُعتبر ، من المهد الى اللحد ، كحادثة من حوادث التاريخ . فكان الانسان يحاول دائماً أن يهدم جدران هذا السجن الميتافيزيقي ، بانشاء تراكيب ايديولوجية تحقق وحدته مع الآخرين ومع التاريخ . هذا الميل، الى تجاوز هذه العزلة وتحقيق هذه الوحدة ، يكمن وراء جميع التاريخ الانساني ، ووراء جميع حركة الانسان وتحركه نحو التاريخ، ووراء جميع الانقلابات والأدوات الثورية التي كانت ، في الواقع ، صدى وترجيعاً للميل ذاته . كلما مر الانسان بدور تاريخي انتقالي ، تتفكك فيه عرى الوحدة التقليدية ، يفجر هذا الدور الانتقالي في المجتمع قوى اميل فتنطلق آنذاك حركة ايديولوجية جديدة ، تدعو الى صورة انسانية جديدة .

لهذا ، كان من العبث دائماً نقض الايديولوجية القائمة ، بالاعتماد على اعتراضات عقلية . محاولات من هذا النوع كانت تنتهي دائماً بالفشل ، لأنها تسيء فهم روحها وقواعدها الأساسية ؛ فتجزئتها الى عناصر متعددة ، أمر غير ممكن ، لأنها كلٌ متكامل ، يجب أن ننظر اليه كقوة تاريخية كبرى ، نجد تحققها الأساسي ليس فيما تعد به ، بل في التحولات التي تجريها في العالم . يكون النقد الفكري أو الاعتراض العقلي المنطقي ذا فعالية في خاتمة دورتها فقط ، أي بعد أن تكون قد استنزفت حيويتها وقواها في تحققها ذاته ، وبعد أن تكون الأوضاع التاريخية قد تغيرت بشكل لا يتلاءم معها . عندئذ ، يمكن للاعتراض أن يأتي بنتائج كبرى ، ويصبح في الواقع ضرورة ، لأنه يستطيع، آنذاك ، إيقاظ الوجدان وإعداده للتركز على حركة انقلابية جديدة ، تجد ضرورتها في ضرورة تجديد المجتمع بما يتلاءم مع منطق الدور التاريخي القائم .

لا يعطي التاريخ مثلاً واحداً عن مجتمع استطاع أن يجدد ذاته ، وأن يسترجع حيويته الروحية والنفسية دون اعتماد ايديولوجية انقلابية .

يشيخ المجتمع ويضعف ويصاب بانحلال عام ، عندما تشيخ فلسفة الحياة التي يعتمدها فتعجز عن توليد الحماسة والايمان الصوفي بها وهي تشيخ وتعجز بمرور الوقت ، الذي يزيل معالم السحر والجاذبية عنها ، وبعجز النظم التي تعبر عنها ، عن التكيف مع اوضاع جديدة طارئة . عندئذ ، يتمرد المجتمع ويحاول ازالتها واستبدالها بأخرى ، تكون أكثر فعالية في التعبير عن الاوضاع الجديدة .

بامكاننا القول هنا إن الموقف الايديولوجي الانقلابي يستمر في بعض معانيه شعوراً بالضعف أمام الحياة والتاريخ ، لأن الشوق الملح الى الاتحاد معها يدل ، في الواقع ، على ارادة الانسان بأن تضيع نفسه في احد الأشكال الايديولوجية ، فلا يحس بانفصالها أو بعزلتها أمام الحياة والتاريخ ؛ هذا الشوق الى عالم من اللاوعي ، تمتزج فيه الذات الانقلابية ، يدل ايضاً على حاجة الذات الى تأكيد ذاتها . الاحساس بالضعف أمام التاريخ والحياة والحاجة الى التأكيد الذاتي ، يشكلان وجهين أساسيين في الايديولوجية الانقلابية . ولكن ما تنطوي عليه الذات الانقلابية لا يعني أية قرابة مع غريزة البقاء في الداروينية لأن اندفاعها في الحياة اندفاع وجداني ، وليس اندفاعاً غريزياً ، وهي بعيدة عن ارادة القوة عند نيتشه ، لأن ميلها الى تأكيد ذاتها ، وإن كان يشارك ارادة القوة في يقظة الوجدان ، فانه في الواقع يحقق ذاته في امتداد وجداني الى الخارج ، في ذات أخرى قد تمتد الى العالم كله . ليس المجتمع تجمعاً آلياً بل هو شخصية محددة ، تبرز في نظرة وجودية معينة ، تعطيه حدوداً فاصلة، وتضفي عليه مزاجاً تاريخياً يعرّفه ويقدّمه الى التاريخ . لهذا ، فعندما نتكلم عن وحدة المجتمع أو الانقلاب نعني ، في الواقع، وجداناً عاماً ينبثق من هذه النظرة الوجودية الايديولوجية . المجتمعات الانسانية لا تجد وحدتها في علاقاتها المادية أو نظمها الاجتماعية ، التي قد تدعم وحدتها وقد

تضعفها ، اذ قد تؤدي الى الخصام والانقسام، كما تؤدي او تساعد على التعاون. تتضح الوحدة في نظرة واحدة الى التاريخ، تستطيع وحدها ان تولدها لأن بها وحدها ، يمكن ان يتجاوز الافراد المسافات الفاصلة ، فيلتقون لقاء عاماً في موقف وجداني واحد ، يلغي ما يمكن ان نسميه بالحواجز الميتافيزيقية بينهم . تصبح الثقافة تجمعاً كمياً ، والمجتمع تجمعاً آلياً مادياً خارجياً ، عندما تخسر الايديولوجية حيويتها ونشاطها ، فتعجز عن فرض ذاتها على الوجدان والعقل .

يجدر التنبيه هنا الى المزالق التي ينطوي عليها الانتقال من الإقرار بما هو كائن ، الى ما يجب ان يكون . فاذا كنا نكشف عن حاجة الانسان الى موقف ايديولوجي يفسر علاقته مع التاريخ والعالم ، لا يعني ذلك ابداً أن هذه الحاجة يجب ان تتحقق في نوع ايديولوجي معين . كل ما يمكن قوله، من ناحية علمية ، هو ان تلك الحاجة يجب ان تحقق ذاتها بشكل من الأشكال ؛ فعندما نقول مثلاً بان هذه الصخرة تنطوي على إمكان تمثال ، نكون نعني عادة ، وهو الصحيح ، بانه ان سُخر للصخرة النحات الملائم الذي يستخدمها في خلق تمثال ما ، فانه من الممكن خلق تمثال منها . ولكن سخافة القول تكون بارزة ، إن كنا عنينا بأن الصخرة تنطوي على ميل الى تحقيق ذاتها ، وهو تحقق يصح لها فقط ، إن تحولت الى تمثال .

ان قضية من يعترف بحاجة الانسان الى فلسفة حياة عامة، الى ايديولوجية شاملة تفسر وجوده وعلاقة هذا الوجود مع العالم والتاريخ ، ثم يردف فيؤكد بأن هناك طريقاً ايديولوجية واحدة معينة في تحقيق هذه الحاجة ، هي قضية تماثل من يتخذ المعنى الثاني المتقدم حول الصخرة ، في إمكان تحولها الى تمثال .

لا يستطيع الناس ان يعملوا سوية في تفاهم وتماسك ونشاط وحيوية ، دون بعض الحقائق النهائية التي يتقبلونها كقاعدة لسلوكهم . اتهم ماريتان ديمقراطية القرن التاسع عشر البورجوازية بأنها حيادية حتى بالنسبة الى

مشكلة الحرية ، وبانها دون فكر مشترك او عقل خاص بها . لم يكن الوحيد في ذلك ، بل كثيرون هم الذين قالوا القول ذاته . اتخذ الفيلسوف الاجتماعي مانهايم الرأي ذاته تقريباً فكتب بأن عصر الليبرالية كان بالأحرى فريداً في هذا النمط الفكري ، وبأن التحـول الاجتماعي ممكن دون الاهتمام بأشكال عقائدية في تأكيد التماسك الاجتماعي .

هذا القول غريب ولا شك ، وخصوصاً عندما يأتي على لسان فلاسفة اجتماعيين كماريتان ومانهايم . لم تكن الليبرالية او الديموقراطية البورجوازية حيادية ابداً وخصوصاً في قضايا الانسان الكبرى . فقد كان لها فكر خاص وفلسفة منسقة كاملة تميزها ، وقـد اهتمت اولاً ، وبالدرجـة الأولى ، بقضية التماسك الاجتماعي والوحدة وكيفية تحقيقها . ان صورة المجتمع التي كرستها ، وإن كانت تقضي بتعدد المصالح والمنافع المتناقضة ، وتعدد الجماعات والهيئات المنافسة ، فان هذا التعدد نفسه ، وهذا أمر اساسي يجب ألا يغرب عن فكرنا ، لم يكن مستقلاً، بل كان امتداداً لليبرالية كإيديولوجية عامة وفلسفة واضحة . كان ايضاً ، في نظر الايديولوجية التي يرجع اليها ، تعدداً محكوماً، ليس بتناقضه ، بل بالوحدة العامة التي تسوده على الرغم منه ، لأن التعدد أو التناقض لم يكن يؤثر في الوحدة الاصلية التي تضمنتها حركة المجتمع ، لأنهـا محتومة بطبيعة المجتمع وطبيعة حركته في التاريخ .

لم تكن الليبرالية حيادية ، وحروبها وثوراتهـا واشكال عنفها وتعذيبها وقتلها ، ضد الذين لا يؤمنون بهـا في اوروبا واميركا وانكلترا ، واشكال قسوتها ووحشيتها ولاإنسانيتها في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية ، برهان صارخ على ما اقول . لم تهمل الليبرالية ايضاً الاشكال الدينية ، بـل اعلنت ضدها حرباً جعلتها حربها الاولى ، وقضيتها المقدسة ، وذلك رغبة منها في جعل أشكال عقائدية جديدة تسودها . لقد نبذت الاشكال الدينية التقليدية ، ولكنها حملت دينها الجديد وبشّرت به بتعصب لا يقل عن تعصب المسيحيين الأولين . ينطبق قول ماريتان ومانهايم على الايديولوجية الليبرالية في دور

انهيارها ، ولكن هذه الايديولوجية لا تقتصر على القرن العشرين ، بل تمتد الى قرنين ونصف القرن قبل القرن العشرين ، خضبّت خلالهـــا قارات العالم الخمس بالدماء .

اعتماد بعض المفكرين على اساليب وتكنيك المساومة والتسوية ، في تحديد ميزات المجتمع الليبرالي الاولى ، فلا يرون في الديمقراطية شيئاً اخر ، هو اعتماد باطل لأنه تحديد عاجز جداً . يتحقق تكنيك المساومة والتسوية لان هنـــاك تماسكاً أو انسجاماً اجتماعياً سياسياً حققه اشتراك الناس في الموقف الايديولوجي ذاتـــه ،وعندما يميل الفكر الى تأكيده دون هذا الموقف ، او بشكل مستقل عنه ، او عندما يتجاهل ذلك الموقف ولا يبالي به ، فان ذلك يعني انهيار الموقف وتفسخه . لهذا ، كانت وحـدة المجتمع الليبرالي تعتمد اولاً على اعلان قيم نهائية ، وهي وحدة تنشأ من وحدة هـــذه القيم ، وعلى قوتها ينشأ تعدد المصالح والآراء فيها .

الأيديولوجية الانقلابية كمطلق

تحتاج الحركة الانقلابية الى الايديولوجية الانقلابية كمطلق ، لأن هـذا الشكل وحده يستطيع أن يؤكد الايمان بنصرها ، وأن يحشد القوى اللازمة لذلك . فإذا لم تؤمن الحركة الانقلابية إيماناً تامـاً بالنصر ، وإذا لم تكن تعمل بقصد صارم على تحقيق النصر ، فإنها تسجل فشلها عند ولادتها بالذات .

لا شك في ان هناك ميلاً أساسياً في الانسـان الى تركيز حياته ، على مبادىء عامة ينسب اليها الحقيقة المطلقة ، ويعتبرها شاملة غير محدودة . قـد تكون جذور ذاك الميل في طبيعة الوضع الإنسـاني ذاته ، أو قـد تكون في طبيعة العقل ، فالأمر يخرج عن نطاق بحثنا . أما الشيء الذي يتوجب تقريره هنا ، فهو هذا الواقع فقط : ميل الانسان الدائم الى التفتيش عن بضعة مبادىء يعتبرها ثابتة شاملة . انهـا ظاهرة تنطبق على الافراد والجماعات ، والأدوار التاريخية . قد تتخذ هذه المبادىء الله ، أو العقل ، أو الأمة ، أو المادة ، أو أي مجرد آخر محوراً لها . ولكنها جميعها ، تتسم بطابع الحقيقة المطلقة في

نظر الذين يتمسكون بها .

مهمة الايديولوجية الانقلابية هي توليد وحدة بين الفرد والمجتمع، بين الفرد والحياة والتاريخ ؛ تصبح تلك الوحدة ممكنة التحقيق ، عندما تبرز ذاتها كصواب مطلق ، وتستثني امكان وجود أو صدور أي خطأ فيها أو منها . فهي تعلن أنها معصومة ، وبذلك ، تعتمد على الله أو الطبيعة أو التاريخ . كانت جميع الحركات الانقلابية الكبرى تؤمن ، بتعصّب تام ، بأنها تحمل في يدها الحقيقة الوحيدة التي تفسر الوجود الانساني ، فلا تتعرّف الى التعدد الكبير والأبعاد المتفاوتة في التجربة الانسانية ، وفي المظاهر التاريخية والاجتماعية ، وترفض أن تعترف بذاتية الاوضاع ، بل تشمل كل شيء بمبدأ واحد ، يوحّدها ويصهرها في بوتقة واحدة . لهذا ، فهي تأبى ان تخضع لنقد او عداء ، لأن النقد او العداء يولد شعوراً بعجزها ، ولا يمكن لإيديولوجية من هذا النوع ، أن تظهر بمظهر الضعف او العجز . تتميّز الادوار الديناميكية في الايديولوجية الانقلابية بهذه الخاصة الاساسية ، وهي أنها جميعها كانت ترفض ان تنفتح للنقد او الخصام او المعارضة .

اما الحرية الفكرية او السياسية التي تزعمها بعض تلك الحركات الانقلابية فهي مغالطة كبيرة . فليس من حركة انقلابية تستطيع ، مهما صحت غائيتها في الحرية أن تسمح ، على الأقل في طور تبلورها أو تحققها الاول ، بتلك الحرية ، لأن هذا الطور ينشأ من ايديولوجية ، تفرض عليها طبيعتها الانقلابية الامتداد الى المجتمع ككل ، تتحقق فيه كمضمون وجداني . فكان الهدف الاول ، أو بالاحرى الضرورة الاولى التي تفرضها عليها طبيعتها ذاتها ، تحرير المجتمع من التيارات الفكرية السابقة ثم تثقيفه بفلسفتها ، وهذا يجعلها تتجه مباشرة وتلقائياً الى العقل والوجدان تحاول خلقها في صورتها ؛ وقصدها الاول تنظيف العقل والوجودان من كل شيء يناقضها .

إن الرجوع الى تحقيقات الحس والتجربة والانطلاق منها كفر في نظر الحركات الانقلابية . كتب هوفر بأنه لمن المدهش حقاً أن نرى كم نحن بحاجة

الى التكذيب وعدم الايمان في جعل ايمان معين أمراً ممكناً . وما قاله باسكال ، في وصف الدين اذا مـــا أراد ان يكون فعّالاً ، يصحّ في كل حركة انقلابية كبيرة . فهي كالدين ، يجب ان تكون ضد الطبيعة ، وضد الحس العــادي ، وضد اللذة .

تنشأ قوة كل حركة انقلابية من ايمانها بايديولوجية مطلقة . فـــاذا كانت ايديولوجية ما على حق ، في قضية دون أخرى ، تفسر بعض المظـــاهر ، وتترك مظاهر أخرى ، تصح لبعض الأمكنة وبعض الجماعـات فقط ، تصبح ذات حقيقة نسبية؛ كل ذلك ينزع عنها انقلابيتها، لأنها تخسر التعصب والايمان اللذين يوفران لها الاندفاع والوحدة الداخلية ، والاستعداد للتضحيـــة ، والفعالية في السلوك . تدل تجارب التـاريخ بوضوح على ان ظهور موقف نسبي في الايديولوجية يعني تفتت الايديولوجية . كتب لوثر في كتابـــه « حول عبودية الارادة » : هل هناك من شقاء أعظم من شقاء التشكك ؟ . وفي مكان آخر قال : جَرِّدْ المسيحية من تأكيداتها تزول المسيحية . انه يصف في هذا القول وضع جميع الايديولوجيات الانقلابية . فكل حركة انقلابيـــة لا تؤمن بأن الحقيقة المطلقة تنشأ فيها لا تكون انقلابية في المعنى الصحيح للكلمة، فتنكمش في فعاليتها ، أو تخسر كل فعالية . لهذا نرى أن كل من يحاول ان يناقش أو يحور اي مبدأ من المبادىء الأساسية يتهم بالانحراف او الخيـانة . النتائج هي النتائج ذاتها التي دل عليها كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، من موسكا في أواخر القرن الماضي ، حتى برزيزنسكي . فعندما تنطلق السلطـــة السياسية في سيستام من الأفكار والعقائد ، يشعر أتباعه بأنه لا يمكن وجود حقيقة أو عدالة خارجه ، يصبح من المستحيل ، تقريباً ، مناقشة أفكاره أو الاعتدال بتطبيقه . عبّر لينين عن ذلك عندما اعلن بأن كلماته معنيـة لاثارة الحقد والنفور والاحتقار ، لا لاقناع الناس بل لتمزيق صفوف الاعـداء ، لا لتصحيح اخطاء الأخصام ، بل لتدميرهم وازالة معالم وجودهم عن الأرض . فعندما يعلن الماركسيون بأن تطور الماركسية يعني استمرار مبادئها وأسسها

وثبوتها ، يعبرون آنئذٍ عن واقع يميّز كل ايديولوجية انقلابية . قــد تغير الشيوعية السوفياتية الكثير في سياستها ، وفي تفاسيرها للماركسية ، ولكن، ولحدّ الآن ، نجد انها لم تغيّر مبدأ واحداً من مبادىء الديالكتيك الماركسي الأساسي . لقد تغيّر الديالكتيك نفسه ، في الواقع ، تبعاً لطبيعة المطلق في الايديولوجية ، وتحول فقط من اسلوب يتبعه النقد الفكري الى موقف عام شامل حول الحياة . تعرض لينين لهذه الناحية ففسّر بأن الديالكتيك ينطوي على نسبية ، ولكنه لا يتحول بذاته الى نسبية ، لأن الأوضاع التاريخيــة وحدها هي العنصر النسبي. ردد ستالين الشيء ذاته، في مقال كتبه عام ١٩٣١ وفيه يرد على التروتسكيين ، فاتهمهم بأنهم يريدون ، مرة ثانية ، أن يجروا الناس الى مناقشة قضايا تنزل منزلة البدائية في البولشفية ، وأن موقفهم يدلّ بأنهم يفكرون ، من جديد ، في تحويل بولشفية لينين من بَدَهٍ الى مشكلــة تحتاج الى تعديل . كان لينين وستالين وغيرهم من الماركسيين يعبرون ، في أقوال من هذا النوع ، عن طبيعة المطلق في الايديولوجية الانقلابية .

قضية هتلر ، وتأكيده على قدسية مبادىء الحزب ، وعلى ضرورة استثنائها من كل مناقشة ونقد ، قضية معروفة . لقد فهم بوضوح اهمية تلك الخاصة في الايديولوجية ، فأعلن للحركة النازية بان برنامج الحزب برنامج يجب ألا يتغير أو يطرأ عليه أي تعديل وألا يسمح ابداً بان يصبح موضوع مناقشة ما .

لم يستطع الثوار الفرنسيون بالرغم من اعترافهم بأثر مونتسكيو الكبير ، وبما يدينون به له ، ان يعتمدوه نبيــاً أو مصدراً اساسيــاً للثورة ، بسبب الموقف الفلسفي النسبي الذي اتخذه . انهم اعتمدوا فولتير بدلاً عنه ، بحماسته للعقل العــام ، وروسو في صليبيتــه لسيادة الارادة العــامة ، لأنهم كثوار انقلابيين ، كانوا بحاجة الى مطلق ، او الى قاعدة مطلقة يعتمدونها .

اعلنت الجمعيــة الوطنية الفرنسية في العــام ١٧٨٩ دستورها الثوري ، وقررت ان تقدم له بوثيقة تعلن حقوق الانســان ، وبعــد عامين ، عندمــا اجتمعت لمناقشة الدستور ، قررّت بالاجماع بانه لم يعد بالامكان اجراء أي

تغيير فيه لأنه اصبح من الحكمة تركه كما هو لأنــه قد حقق خاصة مقــدسة ودينية في شكله الراهن ، وأمسى رمزاً لجميع الفرنسيين . اعتبرت الجمعية ، في كلمات بعض اعضائها، أن وثيقة اعلان حقوق الانــان هي القانون الاساسي لقوانين الأمة ولقوانين جميع الأمم الاخرى . وفي جمعية العهــد ، عندما تساءل الاعضاء عن اسباب استمرار الارهاب والتطهير ، وقد اتخذت جميع الاحتياطات الجمهورية والشعبية في تحصين الثورة ، سمعوا روبيسبيير يجيب بان القصد من ذلك هو اقامة النظام الطبيعي ، وتحقيق وعود الفلاسفة . كانت فكرة هذا النظام الطبيعي ، وهي فكرة مطلقة ، الفكرة الاساسية في تعاليم الفلاسفة التي اندلعت منهـا الثورة ، وكانت تنطلق كمرجع أساسي ، تحـاول الثورة أن ترجع اليه وتقيس به اعمالها وتحقيقاتها .

تميز روسو بحس واقعي كاف للاعتراف بان صورة المجتمع الذي عرضه في « العقد الاجتماعي » يستلزم آلهــة ؛ ولكن مؤيديه اتبعوا تعاليمه ، فحولوها تبعاً لكامو الى مطلق ، يحاولون به تحقيق ألوهية الانسان . كتب جوته فيما بعد ، يعلن عن هاته الخاصة في الثورة الفرنسية فيقول : « عندما سمعنا هذه الدعوة الى الحقوق العامة ، التي يشارك فيها جميع الناس ، من حريــــة ومن مساواة ، من منا لم يشعر بـأن روحه اخذت تعلو ، وقلبه راح يخفق بشدة . لقد تحولت جميع الشعوب المستعبدة بأنظارها الى عاصمة العالم . إن باريس لم تستحق أبداً ، أكثر من ذلك اليوم ، هذا اللقب . »

تتخذ الايديولوجية الانقلابية صفة المطلق، ليس لانها تطلق نفسها كتفسير عام شامل للتاريخ فقط ، بل لانها تزيل الحدود الانسانية والتراكيب النسبية التي تنطوي عليها . لهذا ، يمكن القول إنهـــا تتميز بطابع لا تاريخي ، لانها تقصد إقامة مصير نهائي . بيّن كَنْت أن هناك نقطة مهمـــة جداً يجب على فلسفة أو علم الاخلاق أن يتنبّه اليها ، وهي وجوب تجنب الاعتراف ، طالما أمكن الامر، بأي موقف وسط، إن في أعمال الانسان أو في خصائصه، لان ذلك يولد ابهاماً يعرّض جميع المبادىء الاخلاقية الى فقدان دقتها وثباتها .

لهذا نراه ، في دراسة خصائص الدين ، يقرر أن من خصائص الكنيسة الاولى ان تكون جامعة ذات شمول تام اولاً ؛ أي انها بالرغم من تعددها وانقسامها ، حول نقاط وقضايا ثانوية ، فانهـا بالنسبة لمقاصدها الاساسية ، يجب ان ترسّخ وحدتها على مبادىء واحدة ؛ وثانيـاً : أن تؤكد ثبات واستمرار مبادئها ، أي انهـا يجب ان تنشأ في إطـار مبادىء وُضعت للمرة الاولى والاخيرة ، ثابتة لا تتغير .

كان فون هيوجل يتكلم باسم الدين واللاهوت ، عندما يؤكد ، بأنـه يجب إدراك الدين كشيء ثابت في ذاته ، مُعطى مرة واحدة واخيرة ، يجب الدفاع عنه ضد كل تغيير وكل جِدّة .

هـذا لا يقتصر فقط على خصائص الدين ، في المعنى الذي أراده كَنْت وفون هيوجل ، بل يشمل كل ايديولوجية انقلابية ، مهما كانت زمانيـة أو علمانية . إنهـا خاصة المطلق ، التي تنطوي عليها الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، واضحة كل الوضوح ، ولكنهـا لا ترجع الى تقليد كالحقوق الإلهية ، بل الى ضرورة تستتر في مطاوي الوضع الانساني ذاته .

لهذا ، فالاعتماد على المنهجية العلمية في بنـاء مفهوم اخلاقي صحيح كما يدعو الى ذلك مفكرون كهاكسلي وديوي مثلاً ، أمر يخرج عن النطاق العقائدي ، وبالتالي عن طبيعة المفاهيم الأخلاقية . فالمنهجية العلميـة تعتمد الوقائع فقط أساساً لاستنتاجاتها ، تحاول دائماً ان تمتحن وقائعهـا بوقائع اخرى ، وأن تصحح استنتاجاتها بها . إنه اسلوب يفرض التريث والتردد في كل شيء ، الى ان تتكامل الوقائع والتجارب التي تبرر اتخاذ أي رأي ، والشك في كل شيء ، والامتناع عن الحكم ، الى أن تتوفر الأدلة الكاملة الكافية .

ولكن هناك اوضاعاً وظروفاً عديدة ، وهكسلي نفسه يعترف بذلـك ، لا تمكن فيها متابعة المنهجية العلمية ، مهما اعتمدناها وآمنا بهـا ، لانها اوضاع وظروف تُلزمنا باتخاذ موقف معين ، وتفرض علينا العمل السريع ، دون أن نتمكن من الاعتماد على تكامل الوقائع . وتأتي الازمات الانتقالية ، ولا شك،

في طليعة تلك الاوضاع التي تفرض ايجاد حل لا يمكن تأجيله الى ان تتوفر عليه البراهين والوقائع والتجارب . ثم ان هذه الازمات الانتقالية تدور حول قضايا الوضع الانساني الاساسية ، كالقضايا الاخلاقية ، وعلاقة الانسان بالتاريخ والحياة والمجتمع ، وهي من القضايا التي لا يمكن اعتماد العلم فيها . قد يكون التريث في الحكم ، والتردد باتخاذ موقف عقائدي معين ، حتى تتوفر جميع الوقائع المبرّرة ، ممكناً للفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، ولكنه يستحيل على جمهرة الناس ، وخصوصاً في ازمات حادة عميقة شاملة كالازمات الانتقالية .

هناك في كل ايديولوجية انقلابية ضرورة قصوى تلزمها بجعل فرضياتها ومبادئها الاولى فوق كل نقد عقلاني ، لان كل ايديولوجية تخاف ، وبحق ، ان تنهار ، فينهار المجتمع الجديد أو امكان وجوده إن هي لم تفعل ذلك ؛ دلّل كثيرون من المفكرين كسومنر ، وباريتو ، وسوريل ، وموسكا ، ولوبون ، على هذه الظاهرة . ان كل ايديولوجية انقلابية يجب ان تكون فوق اي تحليل ونقد ، إن هي ارادت ان تكون فعّالة ، وأن تحقق الدور الذي ترقبه الحركة الانقلابية منها .

فبدون درجة من الايمان التام بالايديولوجية ، يصبح ولاء الناس للحركة الانقلابية امراً صعباً أو مستحيلاً ، يخسر المجتمع نفسه فعاليــة حركته ، آنذاك ، ويتحول الى مجموعة من الذرات المفردة ؛ إن مجتمعاً يتألف من افراد خسروا هاته المشاعر ، مشاعر الولاء لحقيقة خارجة عنهم ، يعجز عن تأكيد ذاته . إن ايديولوجية تزعم ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن المجتمع يتألف من كائنات فردية عقلانية حسابية ، تربطهم ببعضهم البعض علاقة اساسية واحدة ، هي تلك التي تفرضها مصلحة ذاتية واعية ، هي ايديولوجية تعجز عن تأكيد ذاتهـا ؛ ولو أن الايديولوجية الليبرالية ، في ثوراتها المختلفة ، وفي قابليتها على بلورة التاريخ في موقفها ، اتبعت هذا المنطق ، وعملت بوحيه ، لعجزت عن أية فعالية صحيحة في توجيه التاريخ . لم تعتمد الماركسية ايضاً ، وإن زعمت انهـا مجموعة من المبادىء والنظريات العلمية ، التي يمكن تغييرها عن طريق

الوقائع والبراهين العلمية ، على ذاك المنطق أو على تلك الخاصة في انتشارها . فلو اعتمدت عليها لعجزت عن ان تصبح ايديولوجية اية حركة انقلابية. فكل ايديولوجية انقلابية تنطوي على الايمان بان تطبيق بعض المبادىء يستطيع ان يجدد الانسان ووضعه ، وأن يدل الانسانية على طريق خلاصها او سعادتها النهائية . الاستنتاج الاخلاقي الاساسي ، الذي يصل اليه كامو من تحليله للوضع الانساني، هو ان سخافة هذا الوضع أو استحالته المنطقية ، تحوّلان جميع اوجه السلوك الى مساواة اخلاقية ، لانــه يجعل من المستحيل ارجاعها الى مقياس مطلق في الخير والشر . ولكن تجربة الوضع الانساني التاريخية تدل أن الانسان عامة يعجز عن الحياة تبعاً لمفهوم من هذا النوع ، لانه مفهوم لا يدعم ايجابياً ، كما يستنتج كامو ايضاً ، قضية الخير والشر . تحاول الايديولوجية الانقلابية الاعتماد على مطلق جديد ، لانها تحاول خلق انسان جديد ، وتؤمن أن خلاص الانسان يتم ، فقط ، عندما يتحول الى كائن جديد . فهي تجد نفسها مضطرة بشكل عفوي الى توليد مطلق جديد ، في الوقت الذي تبــدأ فيه بنقض المطلق السابق ، لان الايديولوجية الانقلابية تشكل بــداية جديدة ، وكل بداية جديدة تحتاج الى مطلق تنبثق منـــه . تعتز الايديولوجية الانقلابية وتفخر دائماً بانها بداية حياة جديدة ، تشمل العالم كله ، تتجه الى جميع الناس اينما كانوا ، في كل مكان ، ومهما تغيرت وتباينت اوضاعهم . لازمت هـــذه الخاصة ، خاصة المطلق كل ايديولوجية انقلابية ، عبرت عن ذاتها في اشكال مختلفة ، ووجدت حلولاً متعددة ، ولكن دورها كان دائمــاً واحداً ، يحقق حاجة اساسية في سلسلة الحاجات التي تحاول الايديولوجية الانقلابية تلبيتها ؛ ان طبيعة التشريع ذاتها تفرضها ، لان كل الشرائع والقوانين التي يعتمدهـــا المجتمع ، تحتاج الى مصدر خارجي ، يضفي عليها الشرعية ويتجاوز ، كقانون سام ، العمل التشريعي ذاتـــه . ان سييس أعطى صورة واضحة عن تلك الضرورة ، عندما جعل الامة فوق القانون ، فكتب بانه من المهزلة القول ان الامــة يجب ان تخضع للشكليات القـــانونية او الدستورية ، التي تُخضع لهـــا

مندوبيها ، لانها هي مصدر كل شرعية وقـــاعدة كل عدالة . عندما طرح اونامونو السؤال الاساسي : ما هو الانسـان ؟ أجـاب انه عطش للخلود . يبرز جوهر الايديولوجية الانقـلابية في ارواء هـذا العطش . تضفي تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، على الايديولوجية الانقلابية جاذبية كبرى . ففي مرحلة انتقالية ثورية ، عندما تنهار القيم التقليدية ، وعندما تخسر قدرتها على تشكيل حلقة حية بين الفرد وبين المشاكل التي يعانيها ، فان ايديولوجية تتميز بالشمول ، وتحـاول ان تعطي تفسيراً تامـــاً لوجود الانسان ، وتوجيهاً عاماً لسلوكه في العالم الخارجي ، تحظى بجاذبية اكبر بكثير من ايديولوجية اخرى توجهه توجيها جزئياً . يميل الفرد ، في مراحل من هـذا النوع ، كما لاحـظ ذلـــك كثيرون من علمـاء السيكولوجيـا او السوسيولوجيا ، الى النظر والحكم على كل شيء بمنظـار ابيض او اسود ؛ لهذا ، على الحركة الانقلابية أن توحي رأساً ، وبصراحة لمن يراقبهـــا ويشاهدها ، بأنها تمثل انساناً جديداً ، دنيا جديدة . تدل الانقلابات بوضوح على ذلك . فالذين كانوا يراقبونها ، كانوا يرون دائماً شيئاً جديداً لم يتعرفوا عليه من قبل . تستطيع الحركة الانقلابية ان تحقق لذاتها ، أمام الشعب والمجتمع ، الاهميـة اللازمة والقوة الضرورية في صراعها ، إن هي استطاعت ، عند ظهورهـــا وامتدادها ، أن تقرن اسمها بنظرة جديدة الى الوجود ، بايديولوجية انقلابية ، تجعل الناس يفهمون بأنها تعمل في سبيل مصير جديد ، وليس فقط في سبيل دولة أو نظم جديدة ، وأن تولّد في اتباعها الايمـــان العميق بأن الصراع السياسي الذي يخوضونه ليس صراعاً من النوع العادي ، بل يحمل في طيّاته مفهوم انسان جديد .

في هذه الخاصة ، خاصة المطلق ، التي تفسر جميع مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، والتي لا تترك للفرد في ذلك أي اختيار ، تكمن قوة الايديولوجيـة الانقلابية الاولى . فنحن نرى عادة أنه يصعب جداً على الفرد الذي تبلور في مطلق من هذا النوع ، أن يتصور نظاماً مغايراً لنظامه . وهو ينظر الى قضايا

العالم ، على ضوء الفرضيات التي تشكّل نظامه أو مطلقه ، فاذا ووجه بوقائع تغاير أو تناقض هاته الفرضيات فهو يرفضها ، يكذبها أو يهملها .

يكمن هنا سر ما نشاهده من مآسٍ في حياة الشيوعيين ، الذين تركوا الحزب الشيوعي ، بعد أن آمنوا بمذهبه وخدموا قضيته سنين عديدة . فخروجهم على المذهب والحزب يجردهم من القاعدة التي كانوا يعتمدونها ، وينطلقون منها في موقفهم أمام العالم . ونجد هنا أيضاً تفسير ما لاحظه بعض المراقبين ، وهو أن كثيرين من الذين أمضوا سنين في المعتقلات ، يرجعون اكثر ايماناً وولاء للحزب مما كانوا في السابق . فهم لا يعرفون أية ايديولوجية أخرى ، والايديولوجية الموجودة تسد عليهم المنافذ كلها ، وتحيط بهم من كل جانب ، فيرجعون عازمين على أن يبدأوا كل شيء من جديد ، ويحاولون أن يبرهنوا للحزب ولأنفسهم أن ايمانهم قوي راسخ . يحدث الشيء ذاته لكثير من اللاجئين السوفيات في الغرب ؛ فهم يعانون صعوبة جمة في التكيّف مع الاوضاع الجديدة ، ويشعرون بوحدة وعزلة أليمتين ، لأنهم يجدون أنفسهم ، لاول مرة ، خارج النظام الذي تبلوروا فيه ، وفي وضع يُلقي قدرهم بين أيديهم .

تعتمد قوة الايديولوجية الانقلابية أو فعاليتها على قابليتها في جعل أتباعها يُهملون وقائع الحياة . فهي تقوم على التضحية بالذات ، والفرد الذي يستطيع، في جو من الحرية الفكرية الفردية ، أن يستمد من تجربته الخاصة أحكام سلوكه ، يعجز ، من ناحية عامة ، عن تقديم ذاته للحركة . تضحية من هذا النوع هي فعل غير عقلي ، لا يمكن أن يكون نتيجة عملية فكرية حسابية يجريها الفرد . لهذا، حاولت جميع الحركات الانقلابية أن تضع شاشة سميكة، بين المؤمنين بها وبين وقائع الحياة ، وهي إنما تفعل ذلك ، لتؤكد باستمرار ، بأن المذهب الذي تبشّر به ينطوي على حقيقة الحياة النهائية المطلقة ؛ فكانت الحقائق والوقائع التي يبني المؤمن عليها سلوكه، لا تشتق من الملاحظة المجردة، بل من الكتب المقدسة التي تعبر عن المذهب .

تعبر قوة الايمان عن ذاتها ، كما لاحظ برجسون ، ليس في تحريك الجبال ، بل في العجز عن رؤية الجبال . فالثقة التامة بعصمة المذهب أو الايديولوجية الانقلابية ، هي التي تجعل سلوك الانقلابي يستثني ، عفوياً ، المفاجآت والوقائع السلبية من العالم الذي يحيط به . وهو لا يستطيع أن يعاني خوفاً أو حذراً أو انقباضاً أو خيبة ، لأنه لا يرى الأسباب التي قد تولّد ذلك ، ولا يشعر بوجودها . تشكل الاشياء التي يمكن للفرد أن يعقلها ، أو ان يفكر بها بشكل واعٍ ، جزءاً محدوداً بالنسبة للأشياء التي يفترضها بطريقة لاواعية . نجد في الوضع الانساني لذلك ، أن هناك ضرورة تفرض على العقل الانساني أن يعتمد ، بشكل عفوي ، إيديولوجية معينة مبسطة حول الوجود . نطاق التجربة الانسانية واسع غير محدود ، ومن المستحيل معاناته بأكمله بشكل واعٍ ، أو بدون قاعدة ايديولوجية .

عبّر لوثر عن ذلك خير تعبير ، عندما قال : « يجب أن نتمسك بالكلمة الموحى بها في التوراة ؛ حتى لو رأيت جميع ملائكة السماء تأتي وتقول لي شيئاً آخر مخالفاً ، فلن أشك ، ليس فقط بحرف واحد من كلمات الانجيل ، بل إنني أغلق عيني وأذني، لأن ما تقوله الملائكة لا يستحق النظر أو السمع ». لا يُحد قياس فعالية الحركة الانقلابية في عمق فلسفتها أو واقعية حقائقها ، وإن كانت هذه العناصر أساسية ومهمة جداً ، بل في قدرتها على كسب ولاء اتباع يأبون أن يروا او يسمعوا .

لهذا ، تعطي الحركات الانقلابية الحديثة بعض الكتب والوثائق مثل « رأس المال » ، أو « كفاحي » ، أو « العقد الاجتماعي » ، أو بيان حقوق الانسان ، أو وثيقة اعلان الاستقلال ، القداسة التي تعطيها حركات دينية كالاسلام أو المسيحية للقرآن والأناجيل ، بالرغم من أنها كتب ووثائق لم تدّع الوحي أو الالوهية . ولكن الحركات الانقلابية تميّزهـا بنفس القداسة ، وتسبغ عليها العصمة ذاتها ليس لأنها معصومة ومقدسة ، بل لأن طبيعة القصد في الحركة الانقلابية تفرض فيها القداسة والعصمة . الحركات تلك تحاول

أن تكشف عن التاريخ والمجتمع في ذاتها ، وباعتماد حقيقة أساسية مطلقة ، تحاول أن تخرج بها عن حدود الزمان والمكان ، لأن القصد النهائي منها هو اعطاء معنى للحياة كحياة ، وللانسان كانسان . لذا ، يستحيل على الشيوعي، مثلاً ، أن يرى أو أن يعترف بأن كتب ماركس هي نتيجة وضع تاريخي معيّن ، قد تغير وتحوّل كثيراً بعد ماركس ، وأنه يفرض ، مهما صدق تصوير ماركس في حينه ، تعديلات جذرية أو مواقف جديدة أمام التاريخ ، لأن ذلك يعني كفاءة على النقد الفكرى ، وطبيعة النقد الفكري ، في تحديد مارسال ، تحول دون التعصب ، وهذا يتنافى مع القصد الذي يبغيه الانسان من وراء حركاته الانقلابية ، وهو انشاء علاقة مباشرة ثابتة مطلقة ، بينه وبين الحياة . فضعف النقد الفكري الذي يميز الدور الحضاري الحديث ، لا يرجع ، كما يقول البعض ، الى بعض فلسفات الارادة ، كما نجدها عند فختة ، شوبنهور ، نيتشه ، سوريل ، جايمس ، برجسون الخ ... بل الى ظهور أشكال جديدة من التعصب ، تدور حول أشكال جديدة من المطلق . واذا استطاعت هذه الأشكال الجديدة أن تتحكم بالعقول التي آمنت أو تأثرت بها ، فالسبب يعود الى ما أصاب الانسان الحديث من تشكك عام .

يستطيع العصر الحديث أن يردد ، الى ما شاء ، مبادىء النسبية العلمية والاجتماعية والفلسفية ، أو أن يصبح ، كما وصفه وليم جايمس « اللعنة على المطلق » ، ولكن ذلك لن يجمد المواقف الانقلابية الكبرى ، أو يمنعها من مواصلة سيرها واعطاء التاريخ شكلاً من أشكال المطلق ، كلما أمسى التاريخ بحاجة الى مطلق يسبغ عليه معنى . كان الانسان دائماً يفتش عن المعنى المطلق في وجوده ، أو في علاقة هذا الوجود بالعالم الذي يحيط به . لقد كان جهداً فاشلاً ، بيد أن الانسان ، لم يرَ ، ولن يرى استحالة الجهد وطبيعة الفشل المحتومة فيه . لهذا يمكن ، في الواقع ، تعريف الانسان بأنه « الكائن التائه»، كرمز للأماني العليا في المطلق، التي دغدغت خياله باستمرار دون أن تحقق ذاتها.

*

تفرض طبيعة الايديولوجية الانقلابية على الدرجـــة الثورية أن تتضاعف وتزداد امتداداً واتساعاً وعمقاً ، عبر تحقق الحركة الانقلابية ، دون أي سابق تصميم ، وفي كثير من الاحيان ، بالرغم من تأكيدها على اعتدال ثوريتهـا أو انفتاحها . فطالما كانت الحركة الانقلابية – وخاصتها الانقلابية تعني ذلك – تشتق من ايديولوجية مطلقة ، من فلسفة حياة تتخذ صفة المطلق ، تجد نفسها مرغمة على الامتداد الثوري ، أو فيما يمكن أن نسميه « قانون التضاعف الثوري ». ذكرت روزا لكسمبورغ بحق ، في كتابها عن الثورة الروسية ، أن هناك سنّة حياة في كل ثورة كبيرة ، تفرض عليها أن تتجه الى الأمام بخطى حثيثة ، فتقدّم دائماً العناصر المتطرفة الى الصف الأول ، وإلا تندحر أمام ردة تبدهها بها القوى المحافظة . اعترض كاتوسكي على ذلك ، ورأى في هـذا الموقف ، خاصة من خصائص الثورة البورجوازية . واتخذ انجلز نفسه موقفاً مماثلاً في دراسته حول الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، إذ ذكر فيها أن ازدياد النشاط الثوري يقود الى ردة لا يمكن التهرب منها ، وأن هـذه الظاهرة تمثل أحد قوانين الثورة البورجوازية .

ينسجم مفهوم روزا لكسمبورغ مع الفلسفة الثورية التي تنبع منهـا هذه الدراسة ، أكثر من مفهوم كاتوسكي وأنجلز ، ويكون بالتالي اقرب الى الواقع . الانقلابات الكبيرة واحدة في حقيقتهـــا الأنتولوجية ، وفي امتدادهـا مهما اختلفت في القوى الاجتماعية التي تعبر عنها ، أو الاوضاع التي تنشأ منهـا ، أو المقاصد التي تسعى اليها ، أو القيادة التي تشرف عليها ، او النظم التي تسعى نحوها . وهي كبيرة ، لأنهـــا تنبثق من ايديولوجية جديدة ، تدعمها فلسفة اجتماعية شاملة في التاريخ والاجتماع . لذلك ، كان كل انقلاب يتميز بهذا الوضع الثوري العنيف ، أو هذا الفيض الانقلابي القاسي الذي يقتلع كل شيء يعترض سبيله . فالحركة الانقلابية الكبيرة تولد نفسية صوفية تحاول خلق عالم جديد ، فكانت الصفات ، التي تكلمت عنها لكسمبورغ ، اقرب الى تصويرها ، من الصفات التي تكلم عنها كاتوسكي وأنجلز ، والتي تعبّر ، في الواقع ، عن الحركات

الاصلاحية لا الانقلابية . كان الانقلاب الشيوعي الروسي خير برهان على ما نحن بصدده، وخير نقض لمفهوم انجلز وكاوتسكي . اعترف الاخير ان هذا الانقلاب يتميز بدفع ثوري متزايد ، أو بما اسميته هنا بـ« قانون التضاعف الثوري » ، فاعتبر الانقلاب لذلك ، ثورة بورجوازية . إذا كانت الثورات البورجوازية والشيوعية تتبع القانون ذاته ، فماذا يتبقى إذن، من منطق كاوتسكي ، سوى ما ينطبق على حركات اخرى غير ثورية ، أي حركات اصلاحية ؟..

تسأل كل حركة انقلابية نفسها أولاً عن الكيفية التي يمكن بها تجديد المجتمع . كان الجواب يفرض دائماً ضرورة اعتماد إيديولوجية انقلابية ، تنقض التقاليد العقائدية الماضية التي تشكل إطار الوجود القائم . اما طرق تحقيق الايديولوجية فقد اختلف الانقلابيون حولها . فمنهم من آمن بالثورية طريقاً اليها ، ومنهم من آمن بالاصلاحية كنهج كافٍ لتحقيقها ؛ بيد أن التجربة التاريخية تعطي تكذيباً صارخاً بارزاً للاصلاحية، وتدل باستمرار على ان النهج الاصلاحي يوازي انكماشاً في انقلابية الايديولوجية أو خسارة لها . لم تستطع الايديولوجية الانقلابية في أية تجربة ثورية ، ان تؤكد ذاتها إن هي خسرت عنصر المطلق فيها ، أي إن هي انكمشت في انقلابيتها ؛ كما انها لم تستطع ابداً ان تصل الى قصدها عن طريق تدرجي بطيء يعتمد الإقناع والحجة، والتسوية والمساومة . لهذا ، نرى ان « انقلابيين » كبرودون وفوريه وسان سيمون وأوين، وقد اعتمدوا هذه الطريقة، يعانون ألم خيبة كبيرة، من استمرار القوى المفسدة التي سببت ولادة الايديولوجية التي نادوا بها .

لم يكن ينقص هذه الحركات والمواقف عنصر المطلق أو عنصر الشمول في الايديولوجية ، ولكنها جزّأت هذا المطلق وقسمته ، وبذلك خسرت نشاطها وحيويتها وإمكان بناء مجتمع جديد .

جمع دان جريفس في كتابه :« ما هي الاشتراكية ؟ » تعاريف الاشتراكية في الفكر السياسي الاجتماعي الانكليزي ، فبلغت أكثر من مائتين وخمسين تعريفاً ؛ وبالرغم من أنها وجدت في بلد، لم تتخذ فيه الاشتراكية شكلاً ثورياً ،

فإننا نجد قسماً كبيراً منها يعرّف الاشتراكية كحركة انقلابية ، لا تقتصر على إصلاح جزائي ، أو تقف عند مجتمع معين ، بل تمتد إلى مظاهر الاجتماع ، فلا تترك مظهراً واحداً دون تغيير ، وإلى الوجود الانساني ككلّ ، فلا تترك قطاعاً فيه دون تجديد . رأت هذه المواقف في الاشتراكية فلسفة حياة عامة ، تعني التقدم الدائم ، واصلاح العالم ، وسعادة شعبية انسانية جامعة ، ونشاطاً ثقافياً يشمل جميع الأفراد ، وطريقاً لخلاص الانسان . يطالعنا المفهوم ذاته في جميع أشكال الفكر الاشتراكي في الغرب ، وهو فكر يميل ميلا واضحاً إلى اعتبار الاشتراكية « دعوة إلى وضع إنساني تتحقق فيه حرية الانسانية ، كل الانسانية ، من البؤس والشقاء ، دعوة تحمل خيال الجنة من السماء إلى الأرض » . وهي في هذا المفهوم « نور في الظلام الذي يحيط بعالم بائس ، وهي أمل وفرصة جميع الشعوب ، وحركة اقتصادية ، ونجاة سياسية ، وحركة دينية » . يتضح لنا من ذلك أن الصورة الانسانية الجديدة ، أو المطلق الجديد ، لم يكن ينقص تلك الاشتراكية . ولكنها فشلت في ارساء قواعد مجتمع جديد ، وكان من أسباب فشلها الاولى ما أجرته من تجزيء للإيديولوجية الاشتراكية الانقلابية كمطلق ، أي بسبب نزع انقلابيتها عنها .

تنشأ أهمية الايديولوجية الانقلابية في وحدتها ككل ، فكانت كل محاولة في متابعة أجزائها منفصلة ، أو الفصل والانتقاء بينها ، محاولة عابثة فاشلة . تحاول الايديولوجية تحريك الانسان تحريكاً عفوياً ديناميكياً ضد الوجود القائم ، وتنجح في مهمتها فيما اذا استمرت « صورها » متكاملة مترابطة ككل .

لذلك، كان من طبيعة الايديولوجية الانقلابية — والحركة التي تأتي تعبيراً لها — أن ترفض الموقف الاصلاحي رفضاً باتاً لأنه بالنسبة لها، انتهازية محضة، وترفض بالتالي الموقف التدرجي والبرلماني ، لانه موقف يجزىء الكل الانقلابي تجزئة تؤدي إلى انغلاقه وغموضه ، ومن ثمّ إلى انحساء ثوريته . تحتّم التحولات الانقلابية الدعوة إلى صورة انسانية جديدة ، تستطيع ، بعنفها الثوري ، أن

تكشف عن أعمق مشاعر الفرد وعواطفه ، وأن تضعها في خدمة المعركة التي تخوضها في هدم وتدمير الوجود القائم ؛ فهي تحتاج إلى تعصّب كلي كي تستطيع أن تحفظ شخصيتها في كفاحها ضد ذاك الوجود ؛ ذلك التعصب الذي يتلظى بنار الايمان الانقلابي هو الذي حفظ فردية كل حركة انقلابية ، من المسيحية في طورها الديناميكي طبعاً ، حتى النازية . ليس رفض المصالحة مع الوجود القائم ، اذن ، شرطاً في نجاحها ، بل هو خاصة من خصائصها الاولى . لقد كان لجميع تلك الحركات أن تلقى قبولاً من النظام القائم ، فتعامل بالحسنى والاعتدال بدلاً من الاضطهاد والشدة ، لو أنها رضيت أن تتخذ موقف المصالح. ولكن ذلك يعني نهايتها ، فعملت على عزل ذاتها عن المجتمع ، وأثارت بذلك الريبة ، ثم الاضطهاد ، وفي الريبة والاضطهاد ، وجدت العامل الاول في حفظ شخصيتها وتبلورها . نجد ، في عبارة سوريل ، أن في هاته الحركات « حكماء » يدعون الى المصالحة ، وينعتون بالجنون من لا يقبلون بها ، من تارتوليان الى لينين ، ولكن المجانين هؤلاء هم الذين نجحوا وليس الحكماء ، وهم الذين عجنوا التاريخ بتعصبهم ، وليس المبشرين بالاعتدال .

الايديولوجية الانقلابية الماثلة في حركات كهذه ، هي « كالحركة » في الفلسفة البرجسونية يستحيل تحويلها الى مجموعة من الأطوار او الدرجات في حدود مكانية ، بل يجب الالتحام فيها حدسياً او شعورياً ووجدانياً ، عن طريق معاناتها ككل ، في فيضها الذي لا ينقطع او يتقطع ، لان فعاليتها تزول ان رضينا بتجزئتها الى اقسام او قطاعات ؛ يمكن القول اذن ان الايديولوجية الانقلابية تتجاوز البرهان ، وتفرض ذاتها ، ولا تحتاج الى حجة في تأكيد ذاتها ، لانها اولاً حياة ، والحياة لا تأبه بأدلة باهتة . تساءل ماكس شيلر مرة : من الذي وهو في عقله الطبيعي ، يطالب ببراهين عقلية لوجود الالوان ، بدلاً من رؤيتها ، او لوجود الاصوات بدلاً من الاستماع اليها ، او لوجود الرائحة الطيبة بدلاً من شمّها ؟ الايديولوجية الانقلابية تجربة انسانية ، والبرهان يُطلب منطقياً من احكام أو مقاييس تنبع من التجربة أو

تنشأ حولها ، لا عليها .

الايديولوجية الانقلابية تحدد ، كما تتراءى لاتباعها ، جميع الاشياء ، وتضعها كلها في ترابط عام وتجمع بينها ، ولا تكون هي ذاتها مشروطة بشيء ؛ تقدم تفسيراً لكافة المظاهر الاجتماعية التاريخية ، لانها تبرر ذاتها بذاتها . فهي ، في نظر الحركة الانقلابية ، قاعدة تشتق منها القيم ، وتتفرع منها التفاسير ، لانها هي ذاتها لا تشتق او تتفرع من شيء ، وهي تعتبر الاشياء الاخرى ادوات ووسائل في خدمتها. يمسي العالم بدونها حركة عرضية صدفية دونما تبرير او معنى .

مظاهر الحياة التي تحيط بنا متغيرة زائلة ، والحياة قصيرة عابرة . لذلك ، يحن الفرد دوماً للرجوع الى شيء ثابت لا يتغير وراء الواقع المتحرك ، ويكره تركيز قيمه النهائية في حقائق زائلة كراهية عفوية . فهو يعطي الايديولوجية الانقلابية صفة المطلق، ويجعل منها حياة تتجاوزه، وتتجاوز المظاهر والوقائع التي يدور فيها .

تشكل تلك الخاصة ، خاصة المطلق ، قوة الحركة الانقلابية. اننا نستطيع أن نرى ذلك ، وندلل عليه بشكل آخر ، عندما ننتقل الى صعيد الفكر الفردي ، صعيد المفكرين الخلاقين المبدعين ، الذين كان لهم الأثر الأول في فكر الانسان ، فنرى أيضاً أن فكر هؤلاء كان أداة نظرية أساسية جامعة ، يحاول التعبير عنها وايضاحها . فهو فكر خضع لمفهوم محدد مطلق نظر الى الانسان بشكل شامل ، وحاول أن يفسر سلوكه ومظاهر الاجتماع ككل . يتضح هذا جلياً في يونج ، أدلر ، فرويد ، شوبنهاور ، جايمس ، دركهايم ، سبنسر ، برجسون ، نيتشه ، فخته ، هيجل ، كونت ، سوروكين ، اشبنجلر الخ ... وغيرهم من مئات المفكرين . كان أصدقاء فرويد يتندرون معه بالقول إنه لم يتعلم قط كيف يكمل العد بعد الرقم ٢ ، أي أنه كان ينظر الى الحياة دائماً بثنائية تامة ؛ تصمد نظريته في جهة ، وفي جهة أخرى تتراءى النظريات الأخرى جميعها . لا يقتصر هذا الوصف على فرويد فقط ، بل يتجاوزه في

الواقع الى كل مفكر أو فيلسوف كبير .

في عام ١٨٤٦، كتب برودون يجيب ماركس الى دعوته للمساهمة في منظمة تجمع الشيوعيين في مختلف البلدان : « نعم لنتعاون بشق الوسائل في الكشف عن سنن الاجتماع، وعن النهج الذي تعمل فيه ، وعن أفضل الطرق في تحريها ؛ ولكننا بعد أن اطرحنا كل تفكير قبلي تعصبي ، يجب ألا نحل تعصباً جديداً في ذهن الشعب » . نسي برودون أن كل حركة انقلابية تحتاج الى مثل هذا التعصب ينشأ في طبيعة ايديولوجية انقلابية كمطلق ، فخسر معركته مع ماركس .

تمتد الايديولوجية الانقلابية بديناميكية هائلة ليس باستطاعتها أن تتوقف قبل تحقيق مجتمع جديد على صورتها . كانت سياسة التهدئة الخاطئة التي اتخذها الغرب مثلاً تجاه النازية أولاً ، ثم تجاه الشيوعية عند انتهاء الحرب ، نتيجة عجز فاضح عن فهم ديناميكية الانقلابات الايديولوجية . فلو كان من الممكن تهدئتها، لما كانت الانقلابات تمثل ذلك التحول العقائدي، الذي يشكل العنصر الأساسي في منجزاتها .

الأيديولوجية الانقلابية
أمام الوضع الانساني

بعد ان رأينا في الفصل السابق ، ان كل ايديولوجية انقلابية تقدم نفسها كمطلق ، بقي ان ندرس جذور هذه الخاصة ، التي تنشأ ، أولاً ، في نسبية عامة تسود جميع مظاهر السلوك والاجتماع والتاريخ ؛ وثانياً ، في متناقضات أساسية كبرى ينطوي عيها الوضع الانساني . فكل ايديولوجية انقلابية تجد ذاتها مكرهة على تجاوز ذلك ، مضطرة الى اعطاء الانسان مخرجاً وحلاً ، لما تولده فيه هاته النسبية وتلك المتناقضات من خيبة وتمزق وألم .

بيّن النقد التاريخي وعلم الانسان الحديث ان ليس هناك من تقليد انساني استمر دائماً ، وان العادة هي القاعدة الوحيدة للأخلاق والقيم ، وان ليس هناك من عمل انساني لم يُبرر في بعض المراحل او ينقض في مراحل أخرى ، وان مقاييس سلوك الانسان مقاييس موضوعية . ولكن التجربة الانسانية تدل ، من ناحية اخرى، على أنه يستحيل على الانسان ان يعاني الحياة دون

الايمان بحقيقة مقاييسه غير المشروطة وموضوعيتها ، التي يهبط بدونهـا الى وضع يتمزق فيه ، ويتعثر في حال تسودها الفوضى ، ويشعر شعوراً أليماً بهوة واسعة تفصل بينه وبين العالم ؛ لذا ، يصعب عليه ، انسانياً ، أن يقبل بنتائج النقد التاريخي وعلم الانسان .

يقول انجلز ، في بحثه « حول نهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ، ان الحاجة التي كانت تشغل الفلاسفة هي بناء سيستام ينتهي في مطلق ما . ولكن السيستام كان دائماً فانيـاً ، لانه ينبثق من تشوق العقل الانساني تشوقاً لا يعرف الفناء ، نحو التغلب على جميع المتناقضات وتجاوزهـا ، واذا أمكن تجاوز تلك المتناقضات ، فاننـا ننتهي الى حقيقة مطلقة ، وهذا يعني ان التاريخ يجد نهايته . غير أن التاريخ يجب ان يستمر ، وان كان لا يجد هناك شيئاً يصنعه ، وهذا ايضاً يعني تناقضاً آخر جـديداً لا يمكن حله . مهمة الفلسفة في هذا المعنى ، تفيد ، في الواقع ، أن فيلسوفاً واحـداً يحقق ما لا يمكن تحقيقه ، الا عن طريق الانسانية كلها في تقدمهـا الدائم ، مما يشير ، بكلمة اخرى ، الى نهاية كل فلسفة من هذا النوع . وهـذا بدوره يعني اننا نعاني حقائق نسبية فقط ، نتابع تحقيقها في أوضاع وأطوار تاريخية معينة ، اما الحقائق المطلقة فيجب تركها جانباً ، لانه ليس باستطاعتنا الكشف عنها او الوصول اليها .

كان انجلز على حق في نقده الفلسفي ، وعلى حق في الاستنتاج العام الذي وصل اليه ، من ناحية فلسفية مجردة . ولكن الوضع الانساني لا يحاول ان يحدد حركته تبعاً لحقائق الفكر الفلسفي المجـرد ، بل يعتمـد الفكر ذاك في حل متناقضاته الاساسيـة . ويشكل اللجوء الى ايديولوجية تعتمد حقيقة مطلقة اسلوب المتناقضات الاول في تحقيق حلها . نجد البرهان في ماركسية انجلز نفسه . فهي ليست احدى الفلسفات المحدودة ، بل فلسفة تختم الفلسفة ، وتكشف عن حقيقة التاريخ النهائية .

تقع القيم جميعها فريسة العدم ، ما عدا قيمة إعطاء القيم . فالتأكيد الوحيد

الذي يبقى للانسان هو الحكم بأن كل قيمة أو مبدأ هو نسبي زائل . ولكن الايديولوجية الانقلابية تتجاهل النسبية ، ترفعها وتؤكد عليها كمطلق . ضعفاء الارادة لا يُستحقون بهذه الحقيقة ، كما كتب نيتشه ، لأنهم ، في الواقع ، لا يعونها .

جميع المواقف الفلسفية أو العقائدية ، مواقف نسبية ، لأنها تتبنى ناحية واحدة فقط من الوجود . فتعقّد الواقع الخارجي تعقيداً لانهاية له ، يجعل من المستحيل قيام ايديولوجية واحدة تعبر عنه كله ، بجميع مظاهره وقواه واتجاهاته ، ليس لأنها نتيجة عوالم ذاتية منفصلة ، بل لأننا نعاني ونترجم قسماً معيناً فقط من ذاك الواقع الخارجي غير المحدود، الذي يحيط بنا.فالايديولوجية هي إدراك للخارج يعمل به فرد أو جماعة في وضع تاريخي خاص . إنه إدراك يتأثر بالعلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحيط به ، ويتمازج مع التراث الثقافي الذي يكمن وراءه ، ومع الطور الاجتماعي السياسي الذي يرافقه . لذا فإن حسّ الفرد الايديولوجي ينمو ويتغير بنمو تلك الروابط .

فاذا كانت جميع المواقف الايديولوجية إذن مرتبطة ومشروطة بالخارج ، يصبح من المستحيل الاقرار بحقيقة مطلقة ، وتصبح الحقيقة نسبية ، ونعجز عن الوصول ، كما تريد العقلانية مثلاً ، الى معرفة غير محدودة أو مشروطة . هذه النسبية الايديولوجية تجعل من المستحيل معرفة الواقع ككلّ وبشكل نهائي ، وما من منطق يستطيع أن يلغي هذه النتيجة . إنها نسبية لا تتطوّر بتجمّع مستمر لمعرفة الواقع ككلّ وبشكل نهائي ، بل تدور على محورها النسبي؛ كما أن مجموعة هذه الحقائق الايديولوجية النسبية لا تشكل، في مجموعها ، معرفة كلية متكاملة . فإضافة النسبي الى النسبي لا تمثّل مطلقاً بل مجموعة من المواقف النسبية . فكلّ ما نعرفه عن المجتمع والتاريخ هو بالضبط ما نضعه في التاريخ والمجتمع ، كي نجعل إدراكها ممكناً ، وهو أولاً المواقف الايديولوجية التي نتطلع منها الى المجتمع والتاريخ ؛ فيستحيل على الفكر الفلسفي إذن ، أن يزعم معرفة مطلقة . كان اوجست كونت يقول : « ليس هناك من خير

أو شر مطلق ، فكل شيء نسبي ؛ تلك هي الحقيقة الوحيدة المطلقة » .

يبنى القول بأن القيم والمعتقدات نسبية على صعيدين؛ الصعيد الاول ، يعني أن المذاهب والأفكار والمقاييس تختلف من مجتمع الى آخر ، من عصر الى عصر ، من ثقافة الى ثقافة . فهي نسبية بالنسبة للمجتمعات التي تظهر فيها . هوذا المعنى الاول البديهي ، وهو معنى لا ينكره حتى أتباع الاخلاق والقيم الموضوعية المطلقة ، من افلاطون الى هيجل . وفي الصعيد الثاني ، يتجاوز المعنى النسبي هذا المضمون ، ويشرح ان الأخلاق والأفكار والقيم السائدة في مجتمع ما هي صحيحة بالنسبة للمجتمع ذاته ، أي أنها لا تحتاج الى تبرير خارج ذاتها ، لأنها تبرر ذاتها بعلاقتها الفعّالة مع المجتمع الذي تسوده . لا يقتصر الامر في هذا الصعيد على الاعتراف بمعتقدات وأفكار مختلفة ، في مجتمعات مختلفة ، بل يتجاوز ذلك الى القول بأن هذه المعتقدات والأفكار صحيحة وحقيقية في المجتمعات التي تنفتح لها ، مما يؤدي الى أن ليس هناك أي مطلق عام يكمن وراء المعتقدات المحلية المحدودة ، أو أية مقاييس عامة يمكن الاعتماد عليها في تقييم أعمال ومسالك الناس ، في مختلف المجتمعات والثقافات .

كان العصر الحديث كله تأكيداً للنوع الثاني من معنى النسبية ؛ فمن هوبز الذي حدد الخير بأنه كل شيء يُسعد الانسان ، والذي سجل تحول الأخلاق من الصعيد الموضوعي حيث وُجدت أثناء العصور الوسطى ، إلى الصعيد الذاتي في ابتداء العصر الحديث ، الى الماركسية التي جعلت الأخلاق والقيم تعبيراً عن علاقات طبقية إنتاجية متغيرة ، الى شوبنهور ونيتشه وكنت ، الى اللاعقلانية ، والبراجماتية والبرجسونية والوجودية ، والى دعاة الوضعية الحديثة من أمثال كارناب ، وأيار ، وشيلك الذين توجهوا هذا الاتجاه الخ ... نجد أن العقل الحديث قد جرّد القيم من طابعها المطلق والموضوعي .

يتركز النقد الأساسي الذي يوجهه الفيلسوف جاك ماريتان ، في كتابه « المذهب الانساني الصحيح » ، للثقافة العلمانية والايديولوجية الليبرالية ، على

العنصر النسبي فيها . لقد كتب بأن الناس ، كي يؤمنوا بقيم ما ، يجب أن يقتنعوا بأنهـا لا تتركز على مصالحهم الشخصية أو في علاقات ونظم المجتمع القائم ، بل تمثل شيئاً يتجاوز مجتمعاتهم ، شيئاً ثابتاً خالداً لا يتغير ، لأن تبرير السلطة الاجتماعية أو الاخلاقية ، يجب أن ينبثق من مصدر يقنع الناس بأنـه أعلى من ارادتهم أو ارادة حكامهم . غير أن ماريتان يخطىء هنا في نقل سلوك الناس العفوي الى صعيد الادراك الفكري ، والخلط بـين الواقع السيكولوجي والواقع الفلسفي ؛ فيفترض أن ما نراه عن طريق الفكر الفلسفي ، هو مـا ينطوي عليه السلوك الانساني اليومي . فالليبرالية مثلاً لم تفترض نسبيتها ، ولم تعترف أو تبشر بها . انها ، على نقيض ذلك، تجاهلت العنصر النسبي، وقدمت ذاتهـا كشيء ثابت خالد لا يتغير ، أي كمطلق جديد . ثمّ عندما ينكشف العنصر النسبي فيها ، فإنـه يتبدى أول ما يتبدّى للفكر الفلسفي .

ان الايديولوجية الليبرالية وجميع الانقلابات الأخرى الزمانية الحديثة لم تنقض أو ترفض الحقائق الخالدة التي تكلم عنها ماريتان ، وربط بها قيام اية ثقافة صحيحة ، ولكنها عدلت قاعدتها وغيّرتها . فدعاتها وأتباعها آمنوا بأن الفلسفة الجديدة التي يعتمدون عليها تعبر عن طبيعة الانسان ذاته ، وعن طبيعة المجتمع والتاريخ كما هي ، ولذلـك ، بقيت ثابتة لا تتغير في فرضياتها ومبادئها وقوانينها الاولى. كانت حقائقها من النوع المطلق الثابت الذي أراده ماريتان ، لأنها لا تقتصر على دور تاريخي أو مجتمع معين ، بل تمتد الى التاريخ كلـه تنطبق عليه ككل .

كتب ديلسي مرة بأن « الحقائق » لا يمكن أن تتحول الى « حقيقة » ، وأن الحقيقة ، في طبيعتها الذاتية ، نسبية . وأكد هـاين : « أن التغير هو الشيء الوحيد الخالد ، وأن ليس هناك من شيء مستمر دائم سوى الموت » ، وذكر ماركس في « فقر الفلسفة » أن الشيء الوحيد الذي لا يتغير هو الحركة المجردة . وهكذا دواليك ...

*

يعبّر هذا الموقف الفلسفي ، الذي ينبع من نظرة نسبية ، تجد قاعدتها في التاريخ ، في الواقع ، عن معنى مطلق ، لأنه يقيم التاريخ نفسه مطلقاً ، يُرجع اليه حقائقه النسبية . يمكن آنئذٍ تنظيم شتى المواقف المختلفة ، أو الحقائق النسبية التي تنوح في ابتداء الأمر وكأنها فوضى ، في كلٍّ منسجم عام .

هذه النسبية هي من أهم المبادىء التي حملها العقل الحديث ، وهي من أهم الخصائص التي تميز المظاهر الاجتماعية الثقافية . ولكن هناك واقعاً انسانياً آخر يدلّ بوضوح على أن الانسان ، عبر التاريخ ، عجز دائماً عن معايشة النسبية تلك . لقد كان يحاول دائماً أن يتجاوزها ، بله ان يسودها . فكلما تخيل الناس أنهم يستطيعون أن يحيوا دون شكل من أشكال المطلق ، ازدادت ، في الواقع ، حاجتهم الى هذا العنصر . فمن ناحية موضوعية ، ومن ناحية تاريخية اجتماعية ، يرى الانسان نفسه مضطراً الى الاعتراف بأن ليس هناك من حقيقة مطلقة يمكن الكشف عنها ، بيد ان ذلك يولد فيه ، من ناحية انسانية ، شوقاً بائساً بالرجوع الى مطلق ما ، فيرى نفسه يحن الى ظهور حقيقة مطلقة تمكنه من التمسك بها . يحاول ، بدافع ديالكتيكي محض ، أن يصل الى نقطة ثابتة تخرج عن الاطار النسبي فلا تخضع له .

إن نسبية خواصنا الفكرية ومقاييسنا الاخلاقية هي من أهم الوقائع التي يجب أن نذكرها دائماً في دراسة الوضع الانساني . كان برجسون ، على ما أظن ، أول من نبّه الى وجوب اعتبار العقل ، على ضوء المبادىء التطورية ، أداة تكيفية ظهرت بشكل تلقائي ، ودون أي تدبير خاص ، بغية استخدام ملائم للواقع ، وللعلاقات والاحداث التي تحيط بنا ، لا للكشف عن الحقيقة ذاتها .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانقلابية . فهي موقف يعنى بعلاقات معينة خاصة في وضع زماني مكاني خاص . وهي لا تعالج العلاقات الانسانية كل العلاقات ، أو الواقع كل الواقع ، أو وضع الانسان بشكل مجرد . ذلك يعني بدوره أن تغيّر الوقائع والعلاقات ، أو بالأحرى التحولات التي تحدث

فيها ، تفرض حدوث مواقف انقلابية متتابعة ، يحاول كل منها أن يعمل على ايجاد حل جديد لمتناقضات تلك الوقائع والعلاقات في وضع معين . باستطاعتنا القول اذن ان الموقف الايديولوجي الانقلابي هو أداة العقل الانساني في المفهوم البرجسوني ، أي في اجراء تكيّف الانسان وحل المتناقضات المستمرة التي تولدها صيرورة وضعه الدائمة . ليس العقل واقعاً ثابتاً ، بل ظاهرة متطورة متحولة ، وكذلك أيضاً الموقف الانقلابي ، فهو لا يجمّد نفسه ولا يعرف الحلّ النهائي .

ليس هناك من مطلق يمكن للانسان أن يكشف عنه ، والمطلق الوحيد الذي يستطيع الانسان التأكد منه هو التوق نحو المطلق . لا يستطيع الانسان أبداً أن يحقق كمالاً ذاتياً نهائياً ، أو تكاملاً في أي صعيد من وجوده أو نشاطه . لا شك أن النسبية تلك واقع صارخ يسود الوضع الانساني ، يستحيل رفضها أو التنكر لها من ناحية علمية ، ولكنها لم تكن أبداً قاعدة للسلوك الانساني ، وكانت تتعارض مع نزوع القيم والعقائد التي توجه السلوك ناحية الثبات والاستمرار ؛ فأمست كل ايديولوجية انقلابية - والعصر الحديث عصر هذا النوع من الايديولوجية - تجاوزاً لهذه النسبية ، لأن هدفها الأول هو الكشف عن معنى التاريخ ، أو الوضع الانساني ككل ، والكشف عن سره وحقيقته النهائية ، ثم إقامة وحدة بين التاريخ والانسان فتحوّله من جزء آلي أو ذري ، الى قوة تتحكم في مجرى الاحداث . لذلك ، نجد أن العنف كان يرافق المواقف الانقلابية دائماً ، لأن تحويل النسبي الى مطلق يعني ارغام الأشياء والأفراد على الانضباط في صورة الانقلاب ، أي في صورة تتجاوز حدود امكانات الواقع ، مما يولد ، بدوره ، الهدم العنيف .

ترجع انقلابية كل ايديولوجية الى ارتكازها على مبدأ أساسي ، تحاول به أن تفسر كلية الوضع الانساني . وبما أن هذا المبدأ يضيق عادة وضرورة بهذا الوضع الذي يتجاوزه،وبما أن النواحي أو المظاهر الأخرى التي لا يضبطها لا تموت أو تزول ، لأنه يرفضها أو يتجاهلها ، بل ترجع وتحاول فرض ذاتها،

فان الانقلابية الايديولوجية ، وان استطاعت أن تفرض ذاتها في ابتداء الأمر، فانها تعجز عن الاستمرار طويلاً ، فتجد نفسها مضطرة في النهاية الى المساومة مع القوى التي بقيت خارجها ، وبذلك تفسح المجال لظهور ما يناقضها ويزيلها نهائياً . تلك هي قصة الحركات الانقلابية في التاريخ ، وهي قصة تتميز بترديد محزن أليم ، يشكل في الوقت ذاته أكثر متناقضات الوضع الانساني حدة .

هذا النزوع الى المطلق في الايديولوجية الانقلابية يعبر عن شوق الانسان الى الخلود والمعنى في وجوده . تلك خاصة رافقت، في شطريها ، الانسان في شتى أطواره وهو يحاول أن يتجاوز متناقضات الحياة وعدمية التاريخ . فأمام العدمية التي لا تظهر أي اعتبار له كفرد ، وامام متناقضات الوضع الانساني والحياة التي تبعثره ، وتجزّئه ، ولا تتكشف عن أي معنى عام ، يثور الانسان ويتمرد ويحاول اعطاءها قصداً ومعنى .

*

تكن المتناقضات الأساسية ، التي ينطوي عليها الوضع الانساني ، وراء كل ايديولوجية انقلابية ، في نزوعها الى المطلق ، أو في اتخاذها موقفاً مطلقاً أمامه . فجميع محاولات الانسان الأساسية، وليس فقط سلوكه الايديولوجي الانقلابي، تعبّر عن صراعه معها وشوقه الى تجاوزها. يرى فروم أن أي مجتمع أو نظام أنشأه الانسان ليس سوى «محاولة» في حل التناقض الأساسي في وضعه، ذلك التناقض الذي يجعله يشعر بأنه ، في آن واحد، جزء من الطبيعة ومنفصل عنها . انه كحيوان، يتميز ببعض الحاجات الفيزيولوجية التي يجب أن تجد حلاً ، وكإنسان يتميز بالخيال والعقل والوعي . نجد ، في هاتين الناحيتين ، الأوضاع الاساسية التي تميز وضعه ؛ لذا فادراك تركيبه النفسي يجب أن يبنى أولاً على تحليل حاجاته التي تنبثق من أوضاع وجوده . أما هاته الحاجات فخمسة في رأيه : الحاجة الى التجاوب الانساني ، الحاجة الى تجاوز وضعه ، الحاجة الى جذور أو الى تأصل في الوضع الانساني ، الحاجة الى ذاتية ،

والحاجة الى إطار عقائدي .

تجد هذه الحاجات كلها تحقيقاً في الايديولوجية الانقلابية التي تحـــاول دائماً ان تحقق تجاوباً اصيلاً ، أن تجعل الانســان يتجـــاوز وضعه ، أن تعطيه جذوراً في الوضع الانساني ، أن تنمي فيه ذاتيـــة محددة ، وان تعطيــه مرجعاً عاماً يقيس به الحياة . وهي ، ان استطاعت ذلك ، فلأنها تعتمد تفسيراً مطلقاً للوضع الانســاني ، اي تفسيراً يكشف عن حقيقته النهـــائية ، او ما يمكن ان نسميه بالطبيعة الاساسية التي تسوده .

الانسان كائن متناه ، يرى نفسه خاضعـــاً من جهة كالحيوان ، لأحداث وضرورات الطبيعة ، ويتميز من جهة أخرى بالحرية والقدرة على تصور عالم لانهائي . من جهة ، يعي الموت ويخضع له ، ويتجـــاوز من جهة ثانية الموت ويبتكر الخلود . مشكلته فريدة ؛ فهو كائن يعيش وجدانياً وغريزياً في آن واحد ، محدود ولكنه يحس اللانهاية في نفسه ؛ آنيّ ، ولكنه في شوق دائم الى اللامحدود ؛ يرى نفسه ممزقـــاً بين العلم والضمير ، بين القوانين المادية والقوانين الاخلاقية ، بين العمل والتأمل ، بين الذات والعالم ، بين الضرورة والحرية ، بين الموت والخلود ، بين الفكر والارادة ، بين العقل والمشاعر ؛ ويرى ايضاً ان نمو احد الطرفين يتم بشكل معاكس للطرف الآخر ، وان ازدياد او اتساع الواحد لا يقارب او يوحّد بين الاثنين ، بل يجعل الطرف الآخر اكثر بُعداً او هامشية ، وأقل قيمة من الآخر . لهذا لم يكن من الغريب ان نرى ان المتناقضات الاساسية في الوضع الانساني قد قادت كثيرين من المفكرين ، من أمثال فابر ونيتشه اللذين حققا درجة عليا من الوعي ، دون ان يجدا حلاً لها ، الى انهيار عصبي او الى الجنون .

هذا ما جعل هيجل يرى ان الفلسفة تنشأ من متناقضـــات شامـلة جامعة تسود الوضع الانســاني ، وتجعل تاريخ الفلسفة تاريخ متناقضات اساسية بين العقـل والارادة ، بين الروح والجسد ، بين الادراك والايمـان ، بين الحرية

والضرورة . انها متناقضات ظهرت حديثاً بوضوح اشد بين العقل والحس ، بين الذكاء والطبيعة ، بين الذاتية والموضوعية .

تظهر عظمة سارتر في محاولته التعبير عن الميل الاساسي في توحيد ثنائيات او متناقضات الوضع الانساني ، التي كانت تسود الفكر الغربي ، كثنائية المثالية والمادة ، او العقل والمادة ، ثنائية الحقيقة والمظهر ، ثنائية العقلانية واللاعقلانية ، ثنائية الحتمية وحرية الارادة .

رأى فرويد أن هناك ثلاثة مصادر لآلام الانسان : قوى الطبيعة المتفوقة علينا ، الانحلال كمصير لأجسادنا ، عجز وسائلنا في تنظيم العلاقات الانسانية في العائلة ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ ولكن الوجه الآخر الذي نسي فرويد أن يعلنه هو أن تلك المصادر تولد الألم للإنسان ، لأنه كائن يحاول أن يسود قوى الطبيعة فيعجز ، ويحاول أن يسود الموت وانحلال الجسد فيعجز ، ويحاول أن يوحّد بين العلاقات الانسانية فيعجز .

يصح تعريف الانسان بالكائن الثنائي . فهو شبيه بالآلهة من جهة ، وهو قرين الحيوان من جهة أخرى . كشف كثيرون من المفكرين ، أمثال دوستويفسكي ونيتشه وكيار كجارد ، ومن قبلهم باسكال ، عن هذا التناقض ، وعبّروا عنه بألم . الانسان كائن غير كامل ، ينطوي على مظاهر ضعف كثيرة ، ولكنه يحمل في الوقت ذاته امكانات كبيرة في توسيع كماله ؛ فهو كائن غير ثابت ، غير محتوم في حالة معينة ، فهو اذن كائن متحول ، يحاول أن يتجاوز ذاته . تدور مأساته دائماً حول فشله المستمر في محاولاته الدائبة الدائمة بهذا الشأن .

نجد هاهنا الجذور النهائية التي ترجع اليها الايديولوجية الانقلابية ، الجذور التي تتجاوز الاسباب التاريخية الاجتماعية السياسية المباشرة التي تنشأ منها ، والتي قد ترجع الى ما ينطوي عليه الوضع الانساني ذاته من متناقضات ، ومن مشاكل وأزمات ، ومن مآس وآلام ، ومن علامات استفهام ، أو قد تعود الى متناقضات ذاتية داخلية ، أو الى ميل الفرد في تجنب الموت ، أو الى حنينه

العميق الى شيء ثابت ، أو الى الخلود ، أو الى تجاوز ذاته . بيد أنه يصعب في الواقع، التمييز بين الطرفين ، أو اعتماد الواحد دون الآخر . ان عدداً كثيراً من الفلاسفة والمفكرين وجدوا في المتناقضات تلك أسساً أولى لكل معرفة ، ولكل فلسفة ومذهب .

تعيش الفلسفة ، من افلاطون إلى هوايتهد ، في ظل هذه المتناقضات الاساسية ، من فرح وحزن ، من خير وشر ، من وضوح وغموض ، من وحدة وانفصال ، من ثبات وتغير ، من حرية وحتمية ، من تعدد ووحدة ، من عظمة وتفاهة ، من الله والعالم . تتجمع مُثل الانسان حولها ، بينما يظلّ العالم دائماً فريسة الالغاز التي تنطوي عليها .

عبّرت السورّيالية خير تعبير عن ذلك الازدواج وتلك المتناقضات التي تسود الوضع الانساني . فعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر الصورة التي أعطاها لوتريامون في شخص مالادور ، الذي يمثل ، في الواقع ، البطل السورّيالي بشكل واضح . فهو إنسان لا يزال قريباً جداً من الامور التي كان يشارك فيها في الوجود الحيواني . فهو في وسط الطريق ، بين نوعين من الكائنات ، الكائن المادي المحض ، والكائن الروحي المحض. وهو موزّع بين مادة وروح، يمتد في نفس الوقت باتجاهين ، نحو الله ونحو الحيوان . وبما ان لوتريامون يُريد إظهار الناحية السفلى ، ولا عجب في ذلك ، والعصر يدور حول هذا المحور ، فقد ركز اهتمامه عليها ، وجعل بطله يعبّر عن غرائز الشر أكثر من ميول الخير والاتجاهات الروحية . وهذا يعني أن مالادور يشعر أنه اقرب الى الحيوان ، الى الشر ، الى القسوة . فهو يعيش من الحيوان ، ومن الشر ، ومن القسوة . ولكننا نراه من جهة اخرى يتألم من تحوله الى حيوان ، بينما تدفعه ذاكرته الى التشوّق لتقليد ومساواة الله . تلك الثنائية السورّيالية التي تتأرجح بين قطبين : المادي الحيواني ، والروحي الإلهي ، تمثل تأرجح الوضع الانساني ذاته .

يرى الانسان بعقله ويحيا بمشاعره ، فينشأ تنافس أليم بين الاثنين . إن

الحياة شيء والمعرفـة شيء آخر ، ومن الجائز القول بأن كل شيء حي ليس فقط لاعقلانياً ، بل ضد العقل ، وإن كل شيء عقلاني هو ضد الحياة. هـذا التناقض هو ، حسب رأي أوناموno ، مصدر الحياة كمأساة .

يجد الانسان نفسه مخلوقاً دون إرادته ، وكائناً قذف به الى العالم دون علم منه ، ينظر الى ما حوله ، فيرى القوى المناوئة له ، يتطلع الى مـا يحيط بـه فلا يرى انسجاماً أو وضوحاً في الاشياء . ولكنه في الوقت ذاته يحس بميل الى الكشف عن هـاته القوى ، عن معنى تلك المتناقضات ، عن معنى وجوده ، عن التاريخ ومآله . من هذا التناقض بين وضع الانسان في العـالم ، وبين شوقه الى تفسير العالم ، تنشأ المشكلة الاخلاقية الميتافيزيقية في تحديـد علاقة الانسان بالعـالم ، التي يحاول الانسان فيهـا أن يحرّر وجوده من المتناقضات ، وأن يحقق الوضوح والانسجام والمعنى ، حيث لا يرى وضوحاً أو انسجاماً أو معنى . إن أكبر حاجز يحول دون الانسان ودون الإبداع والخلق ، دون المواقف البطولية ، هو في الانقسام الذاتي الذي يعانيه . فالانسان المنقسم على ذاته يعي ذاته كفكر أو كشخصية ، ولكن ليس كقوة دافعـة ، وشوق ملح الى الحياة وسيادتها . الايديولوجية الانقلابية هي الطريق الى تجاوز ذلك الانقسام الذاتي ، والى التأثير في الحياة وسيادتها .

إن أكبر أدوار الانسان هي تلك التي تتميّز بجـدّة ذاتية كبيرة ؛ وأشد اعدائـه هي تلك التي ينقصها القصد ، وتضيع عن إرشاد القصد الكبير ، وتتخبط في فراغ لا يعرف وضوح الاتجاه . في هذه الفترات يعاني الانسان ذاته « كفراغ » ؛ أما في الفترات الاولى ، فانه يتجاوز ويعلو على الفراغ ، فيحس بأنه جزء من الحياة ، أو من قوى الخلق فيها ، وأنه حركة دافقـة من الامتداد الذاتي .

*

يهرب الانسان ككائن عقلاني من الوضع الخارجي الطبيعي الذي يحيط به ، ولكنه يعجز عن التحرر منه ، لأنه يستمر جزءاً من العالم الذي يعيه . فهو كائن يستطيع أن يؤكد دنيا وجدانية باطنية مستقلة عن هذا الوضع ؛ ولكنه لا

يستطيع أن يخرج من معاناة العالم كشيء ثقيل مظلم يرهقه ويمزقه .

ترى سيمون دي بوفوار في تأملها للمجتمع الحديث أن الناس يشعرون فيــه ، أكثر من أي وقت مضى ، بوضعهم كلغز . فهم ينظرون الى الانسان كقصد مطلق ، يجب ان يتجــه كل شيء اليه ، ولكن الضرورات العملية تفرض عليهم ان يعاملوا بعضهم البعض كأدوات وأشياء . ثم انه كلما اتسعت سيادتهم وزادت ، وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى لا يستطيعون ضبطهـا . فعلى الرغم من انهم أسياد القنبلة الذرية ، ترى أن هذه القنبلة قــد أصبحت تهدد بتدميرهم .

أما في كلامها عن المجتمع الشيوعي ، الذي يحقق فيه الانسان مـا يصبو اليه من مصالحة عامة بين الناس ، فانها تقول ، وبهذا تنطق باسم الوجوديين كلهم ، ان هـذا الحلم مستحيل ، لأن الانسان هو كائن نفي ، كائن تتبلور « كينونته » في الرفض والنفي . فليس من ثورة اجتماعية أو تحوّل اخلاقي أو عقائدي ، يستطيع ان يُزيل تلك الخاصة التي تنشأ فيه باستطاعة الانسان أن يوجد لأنه نقص في الكينونة ، والوجود الايجابي هو هـذا النقص الذي نتبناه ، ولكننا لا نزيله ، فبدون الحركة التي تقذف بـه نحو المستقبل ، لا يستطيع الانسان أن يوجد .

تأبى قضية الانسان ان تجد حـلاً على الصعيد البيولوجي ، أو الصعيد السياسي الاجتماعي . إننا نعجز عن إدراكه ، إن نحن اختزلنا جميع مشاعره واشواقه ، فحولناها الى ميول غريزية وبيولوجية . ويرقبنا العجز ذاته ايضاً إن نحن حوّلناه الى جزء محض في تركيب اجتماعي ، أو الى الصعيد الاجتماعي المحض . فملء إدراكه ان يتجاوز هـذين الصعيدين ، وينظر اليه في وضعه الانساني العام الذي تثير فيه متناقضاته مشاعر تتجاوز اصوله الحيوانية ، وتضفي عليه فرديته الانسانية . ليس بإمكان حلّ جميع القضايا الاجتماعية السياسية أن يؤثر في ازالة هذه المتناقضات الاساسية التي ينطوي عليها الوضع الانساني .

لا ترجع تلك المتناقضات التي تملأ الوضع الانساني ، الى قصور معرفتنا أو

تفاسيرنا الفلسفية ، بل هي تعكس وضع الانسان ككائن ينقسم على ذاتــه ، ككائن محدود تاريخياً واجتماعياً وليس ككائن شامل جامع. فكل ايديولوجية هي نسبية ومطلقة في آن واحد، مطلقة لانها تبرز ذاتها بشكل غير مشروط، ونسبية لانها تاريخية .

الايديولوجية الانقلابية هي خروج على عالم المتناقضات التي تحيط بالانسان. ففي دنيا التحرر الكلي التي تولدها ، يحاول الانقلاب ، عن طريق الصراع ، والفكر، والارهاب ، والاستشهاد ، والعنف ، ان يخرج من العالم الممزّق المبعثر ، وان يخلق القيم التي يتشوق اليها . اما ان لا يتميز الانسان او المجتمع بايديولوجية ديناميكية ، فأمر لا يعني اعتدالاً ، بل ، في رأي جاسبرز ، فراغاً .

أثر هــذه المتناقضات في الفكر الانساني ظاهر بشكل أليم عند كثير من المفكرين . فترولتشه مثلاً كان في بلبلة من هذه المتناقضات والفوضى التي قادت اليها النسبية التاريخية، فحاول ان يجد ركيزة باستطاعة الانسان ان يعتمد عليها في الخروج من الفوضى ، وحاول ان يرى اذا كان بمقدوره استخراج مجموعة من القيم المطلقة ، تتجاوز آنية الوقائع التاريخية ، ثم اعتقد ، في شوقه اليائس الى ايجاد مخرج ، ان المخرج الوحيد هو في ارادة تصميم فردية ، في عمل ايماني يماثل دور الشعور في فكر شلايارماخر او ايمان لوثر ؛ ففعل يعطي الفرد ثقة ذاتية، يستطيع ان يرفع الانسان خارج النسبية والمتناقضات، فيضعه عند صعيد المطلق . التجربة ذاتها ظاهرة ، في اغلب الأحيان ، وبشكل أحدّ في كثيرين آخرين ، من ماكس شتارنر والفوضويين ، الى رامبو والسورياليين ، الى سارتر والوجوديين .

تاريخية الانسان تُظهر عدم تكامله ، وطبيعة الوضع الانساني تستثني منه بعض الامكانات في تحقيق كمال انساني او حل نهائي للتاريخ ، مما يؤدي الى تحول دائم ، لأن التاريخ ، في طبيعته ذاتها ، يعجز عن تحقيق اية خاتمة او نهاية ، دون تنازل الانسان عن معناه . لهذا ، يجد جاسبرز ان احدى

خصائص التاريخ الاساسية هي وجوده الدائم في حركة انتقالية راديكالية ، وأن كل شيء ثابت مستمر لا يمت اليه بصلة . ان الدرس الأول، الذي نأخذه من التاريخ ، هو استحالة الاعتماد على المذاهب والنظم التي تسود وضعنا . فالوقائع تنمو وتتطور وتتحول باستمرار ، ومن العبث اعلان حقيقة نهائية في اي دور تاريخي . فكل ايديولوجية انقلابية تحمل اذن تناقضاً أليماً عند ولادتها ، وتبشر بحقائق اساسية ثابتة تتجاوز التاريخ والزمان ، ولكنها تحاول تحقيقها فيها ؛ غير أن الانسان ، في جميع الازمنة والاوضاع ، عانى باستمرار ، حاجة في تجاوز تلك « الانتقالية » وفي اعطاء التاريخ قصداً واحداً شاملاً .

هاته المتناقضات وإلحاح الانسان في حلها وتجاوزها ، هي التي تدفع به الى صعيد يتجاوز فيه الصعيد الحيواني . فهو لا يولد انساناً ، بل كائناً يتميز بامكانات انسانية . والمتناقضات تلك هي التي تكشف عن الامكانات وتحولها الى وقائع ، وتولد فيه حاجات ترتفع بكثير عن تلك التي ترجع الى أصله الحيواني . انها حاجات تدفعه دائماً الى اعادة ما خسره من وحدة وانسجام مع العالم ، فتعبّر عن ذاتها في مواقف عقائدية فكرية ، أو بكلمة أخرى ، في صور كلية عن العالم ، أو ايديولوجيات انقلابية ، تنشأ كمرجع عام يشتق منه التوجيه الضروري لسلوكه ، ولمعناه ، ولما يجب عليه أن يفعل .

الوضع الانساني وضع مقدر عليه الفشل والاخفاق ، إن نحن نظرنا الى ذلك ، على ضوء حل نهائي لمشاكله وقضاياه ؛ ولكنه ليس ، في الواقع ، اخفاقاً أو فشلاً ، لان هذه الناحية تعطيه وحدها معنى . فحل نهائي لمشاكل الانسان ، ومتناقضات وضعه الاساسية ، ينزع عنه انسانيته ، ويحوله الى شيء يماثل حشرات الارض ، التي وجدت حلاً نهائياً لوضعها ، فراحت تعانيه دون متناقضات ، أي دون تحول أو تغيير ؛ لذا ، ليس من الغريب أن نرى مفكرين في هذا العصر ، كسايدنبرغ ، وهكسلي ، وكابك ، وأوررويل ، وسكينر وزامياتان ، وغيرهم ، ينحون هذا المنحى ، لان هذا العصر عصر

ساعدت فيه ، على الاقل ، الامكانات التكنولوجية والعلمية والسيكولوجية في تحقيق هذا الحل .

قد تدعو دي بوفوار هذا العجز أمام متناقضات الوضع الانساني «فضيحة مطلقة» ، غير أن ذلك يعتبر ميزة له ، لان خروج الانسان خروجاً نهائياً الى مجتمع انساني نهائي ، يقف التاريخ عنده ، كما يرى الماركسيون والطوباويون مثلاً ، لا يؤدي الى مجتمع انساني ، بل الى مجتمع يفقد تماماً معالم انسانيته . لهذا ، يشكل التغرب alienation أو الوَحْدة خاصة أساسية من خصائص الوضع الانساني ، وفي هذا يصدق الوجوديون أكثر من الماركسيين ، الذين جعلوا هذه الوحدة حدثاً تاريخياً مؤقتاً وثمرة أوضاع اجتماعية مرسخة على القسر والاستثمار .

يستطيع الانسان أن يتغلب على ذاك التغرّب ، ورأيناه ، في الواقع ، يحقق ذلك سيكولوجياً ، أثناء تجربته التاريخية في تجاوز ايديولوجي انقلابي . ولكن تجاوزه كان دائماً تجاوزاً جزئياً ، لا يمتد الى جميع أشكال التغرّب أو الوحدة ، وهو نسبيّ لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً . تحاول كل ايديولوجية انقلابية أن تسبغ على مظاهر الحياة تفسيراً شاملاً ، ولكن الصخرة التي ترتطم بها هي تركيب الوضع الانساني المعقد وتناقضاته الاساسية ، غير ان تلك التعقيدات والمتناقضات التي يولدها ، تحقق انسانية الانسان وتُنميها باستمرار .

ان ضرورة السعي والوصول الى مواقف تعطي حلولاً دائمة للمتناقضات تلك ، وأشكال وحدة مستمرة مع العالم والتاريخ والانسان ، تشكل المصدر الاساسي لجميع ما يميز الانسان ، من قوى نفسية أخلاقية تدفعه الى الامام ، ومن قوى خلق وابداع تسم طابعه على الحياة .

تعبّر الايديولوجية الانقلابية بشكل خاص ، والمواقف العقائدية عامة ، عن حاجة أساسية تنبثق عن الوضع الانساني ذاته . تلك الحاجة ، الى الاتصال اتصالاً وجدانياً مع العالم والتاريخ ، الى الانسجام مع العالم في الخارج ، الى

تجاوز الحدود الفردية، والخروج من العزلة التي تقيمها ، هي خاصة مهمّة ، وقد تكون الخاصة الاساسية ، في الوضع الانساني . فالصراع بين الانسان ، وبين متناقضات وضعه الانساني ، يكمن وراء مواقفه العقائدية ، ووراء أجمل أنواع الخلق في الفن والفلسفة . واننا لواجدون، في حساسية الانسان تجاه المتناقضات التي لا نستطيع الموافقة بينها ، وفي حاجته الماساة الى الوصول الى عنصر عام يشملها كلها ، محرّضاً أساسياً لخلق وابداع الانسان في شتى أبعاده .

البطل الدراماتيكي في المسرح الحديث ، كمسرح سارتر ، وكامو ، وأنوي وسالكرو ، وجيرادو ، ومونترلان ، ومالرو ، انسان يبلغ اولاً درجة من الوعي يستطيع أن يعي بواسطتها المتناقضات الاساسية في الانسان ووضعه، ولكنه يعجز عن تجاوز المتناقضات ، لانه لا يتمكن من اعتماد ايديولوجية عامة تفسر الحياة ، مما يدفعه الى وضع أليم من التمزق الذاتي الذي يزيد ، بدوره ، في حدة الوعي ؛ وهكذا يتأرجح البطل الدراماتيكي ، الذي يصور الانسان ، في حلقة مفرغة ، ويرى نفسه ممزقاً بين انحطاط جبري ، وبين رغبة في الهرب ملحة . يعجز مرة ،ويرى ، مرة أخرى ، أن كرامته تثور في تمرد مطلق فقط ، انه انسان يثور على وضعه دون جدوى ، ويرفض أن يقبله ، ولكنه ينتهي في خيبة ، لا يتبقى له شيء ، ولا شيء يدعمه ، سوى وعيه للمتناقضات الذي يمزقه ويمزق وضعه الانساني . انه بطل دراماتيكي ينشأ محوره في الرفض .

لا تقتصر هذه الظاهرة على مسرح مفكرين علمانيين كمن ذكرنا ، ولكنها موجودة ، الى حد كبير ، في مسرح مفكرين كاثوليك مؤمنين ، كبارتانوس ، وجرين ، وتشاسترتون .

هذا هو مصير الانسان الذي يحقق درجة كبيرة من الوعي ، ويعجز عن ان يجد لها قاعدة في إيديولوجية انقلابية ، تصهر متناقضات وضعه ، وتتجاوزها ، وتعطيها معنى . لا يستطيع الانسان ان يقتنع بأن شقاءه ووجوده مجردان من المعنى ، وان الحياة الانسانية هي حياة عرضية . إن

اليأس ، واللاعقلانية ، والتمزق ، والالم ، مظاهر تتضح في رفض الايمان بامكان وجود سيستام او ايديولوجية انقلابية جامعة .

تتوجه الايديولوجية الانقلابية برسالتها اولاً ، ليس للذين يفتشون عن إرشاد اخلاقي ، بل لاولئك الذين ، بالاضافة الى ذلك ، يصرخون امام متناقضات الذات والوضع الانساني بيأس ، فيقولون مثل بولس : « ما اريده لا افعله ، وافعل ما أبغض » . ملأ الانسان الحضاري الحديث ارجاء دنياه ، بتذمره وبأسه وبؤسه وتمرده ، امام متناقضات الوضع الانساني ، وامام الاشكال المختلفة التي يتبدّى فيها . فابتداء من بايل ، وراسين ، ولابرويار ، ولاروشفوكو ، وباسكال ، في القرن السابع عشر ، وانتهاء بكامو ، وسارتر ، ومالرو ، وأديموف ، ودي بوفوار ، وباكت ، ويوناسكو ، وجانه ، وبينتر ، وألبي الخ ... كان هذا القلق الانساني الاليم ، إحدى الخصائص الاساسية التي ترافق الانسان الحديث .

يأتي الانسان الى هذا العالم دون ارادته ، ويتركه دون موافقة منه . فيجد نفسه بذلك ضحية قدر لا يعرف الرحمة ، ولا يعترف بمشاعره . ولكنه لا يستطيع ان يقف مكتوف اليدين امام القدر الذي يتجه نحوه بشكل مرتجل . لهذا ، فهو يحاول دائماً ان يتجاوز وضعه ، وان يبتكر له تفسيراً عاماً يلغي ارتجاليته . وهو لا يستطيع ان يتقبل بالعالم دون ان يعطيه معنى ، لانه كائن يتميز بالفكر والعقل ، ويستفهم عما حوله ، ويثير قضية ما يحيط به .

إن ما تنطوي عليه الايديولوجية الانقلابية من تناقضات ، لا يعود ، لذلك، الى تناقض في شخصية مؤسسها ، كما فعل نوماد وغيره ، مثلاً ، بارجاع نشوء الاشتراكية الديمقراطية ونقيضها الشيوعية الثورية . ولكنها ترجع الى المتناقضات التي تسود الوضع الذي تحاول ان تعبر عنه ككل .

فليس من شيء يبدو ، كما كتب باسكال ، ثابتاً تحت اقدامنا . إنه وضع طبيعي لنا ، وكأنه وضع نأباه ولا نميل اليه . فنحن نتحرّق شوقاً الى ارض

صلبة ، الى اساس نهائي مستقر ، نستطيع ان نبني عليه برجاً يمتـــد الى اللانهاية . ولكن الاساس كله لا يلبث أن ينهـــار من تحتنا ، وتنشق الارض من امامنا عن هوة سحيقة .

تنشأ الايديولوجية الانقلابية في مشهد من فوضى وفراغ يسودان وضعـــاً انسانياً ، زالت الوحدة منه ، فأمسى غامضاً ليس من الممكن إدراكه . فهي تنشأ كي "تحلّ" نظامـــاً محل الفوضى ، ووحدة محلّ التفكك ، ومعنى محل الفراغ ؛ وتتمرد على الوضع القائم ، تطالب بانهاء شرّه ؛ قصدها الاول إجراء تحويل اساسي في الانسان وفي الوضع الذي يحيط بـــه . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تعطي تفسيراً شاملاً لجميع مظـاهر التاريخ والاجتماع . ولكن ، بما أن المظاهر متعددة بشكل غير محدود ، وبما أنها متناقضة بشكل لا يقـع تحت حصر ، وبما أن الايديولوجية الانقلابيـة تحاول ، من جهة أخرى ، ان تعطي ، بتفسيرها الشامل ، وحدة عامة للأشياء والاحداث ، فإن تركيبهـــا ذاته يقع في متناقضات . لهـــذا السبب ، نرى انهـــا توّلد ، مع الوقت ، انشقاقات وحركات متنافرة ، ترجع كل منها اليها ، تجد فيها مـــا يبررها . أما فعاليتها ، فقد اصبح من المعترف به ، انها لا تعتمد على انسجامهـا المنطقي فقط ، بل ، وعلى الاخص ، على دورهـــا الاجتماعي النفساني والوضع التاريخي الذي تنشأ فيه .

في جميع هذه التجارب الايديولوجية الانقلابية المتعددة المظاهر ، المختلفة في مضامينها ، المحدودة بالأدوار التاريخية التي تنشأ فيها ، يلوح ميل عـــام واحد ، ميل انـــاني عميق يحاول أن يعبر عن ذاتـه ، وهو ليس ميلاً لاواعياً أعمى كإرادة الحياة في فلسفة شوبنهور ، أو اللاوعي في الفرويدية ، بل هو ميل موجّه ينحو الى شيء يخالطـه الابهام والوضوح ، ويمكن تسميته بارادة الخلاص ، أو بارادة مصير جديد .

ليس باستطاعة التحوّل التاريخي الذي تذوب فيـه كل ظاهرة من مظاهر التاريخ ، أن يعطي الانـــان القيم التي يحتاجها لسلوكه ، ولكن الحيـاة

بدون هذه القيم ، لا تستحق ان نحياها ، أو بالأحرى يصعب علينا ان نحياها . إن الايديولوجية الانقلابية هي محاولة من قِبل الانسان في تجاوز هذا التحول المستمر .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني زوال الحواجز التقليدية التي كانت تحـد « الأنا » ، وانبثاق وضع تتجاوز « الأنا » فيـه الفردية ذاتهـا ، في حقيقة انسانية جديدة ، تتجاوب تجاوباً عميقاً مع الآخرين .

لا تقتصر المواقف الايديولوجية الانقلابية ، بجميع خصائصها الاولى التي تحاول هذه الدراسة الكشف عنها ، على جماعـة أو ثقافة ، أو طبقة دون اخرى . فهي ، من هذه الناحية ، تتجاوز الوضع التاريخي ذاتـه ، وتنشأ من من الوضع الانساني الاساسي الذي يعانيه الفرد في جميع أدواره ، وفي جميع تناقضاته ، وفي جميع مراحله . فالايديولوجية الانقلابية هنا ، تعبّر عن ميول وأشواق انسانية ، تبدأ من معاناة الانسـان لوضعه ، وترافقه في تمرده على هذا الوضع ، وعلى متناقضاته .

لم يكن غريباً ، لذلك ، أن نشهد نشوء الايديولوجيات الانقلابية بشكل متتابع ، أثناء تجربة الانسان التاريخية؛ تعيد ذاتها في تركيب أساسي واحد، وفي مزاج أو نفسية ثورية متماثلة. جميع الايديولوجيات الانقلابية ، مهما تغيرت في مضامينها وتفاصيلها تعبر بطرق مختلفة، عن شوق الذين يعانونها الى عالم جديد أفضل ، والى جواب شافٍ لقضايا أساسية ، يثيرونها حول وضعهم في الحياة، الوضع الانساني لا الوضع التاريخي فقط . انبثاق الايديولوجيات بهذا الشكل المستمر ، يعبّر عن تمرد أو تذمر لا نهائي يعيد ذاته ، وهو انما يفعل ذلك ، لأن أشواقه تدفعه الى أجوبة وحلول شاملة نهائية ، والوضع الانساني التاريخي يأبى عليه تلك الأجوبة . فهناك في الوضع الانساني ، قضايا لا يمكن حلها أو الاجابة عليها ، وتتمثل مثلاً في الموت ، في الشيخوخة ، في الألم ، في الوَحدة في استحالة التجاوب الانساني التام ، في سر العالم ، في سببه ، في طبيعته ، في بدايته ، في سيره ، في لانهايته ، الخ ... أما في الوضع التـاريخي الاجتماعي ،

فانها تتمثل باستحالة تحقيق شوق الايديولوجية الانقلابية ، الى حـــل جميع المتناقضات. الايديولوجية تشتاق الامتداد الى جميع الناس، ولهذا تفشل، طالما يبقى خارجها أناس لا يمتد روحها اليهم أو منطقها . فهي تحـــاول أن تشمل جميع قضايا ومشاكل ذاك الوضع ، لذا فالقضايا والمشاكل التي تبقى دون حل، تنقضها .

تعجز الايديولوجية الانقلابية إذن عـن تحقيق مصيرها الجديد الخالد ، لأن الناس على الأقـل يتوالدون ويموتون ، ولأن الحدود الإنسانية ذاتها تأبى عليها التحقق النهائي .

يوحي تتابع الايديولوجيات الانقلابية في التاريخ، واتخاذها شكلاً متماثلاً ، بشيء من الترديد الرتيب ، الذي يعود ، في الواقع ، إلى وضع انساني متماثـل يكمن وراء أوضاع التاريخ المتغيرة ، وإلى ميول أساسية تمـيز الانسان في وضعه الانساني ، وتعبر عن ذاتها بالتمرد الايديولوجي الانقلابي ضد الفوضى ، ضد الظلم ، ضد التفكك ، ضد الاستثمار ، ضد البؤس الخ ...

تعترف كل ايديولوجية انقلابية ضمناً أو صراحة ، بـأن الحياة تجد معنى لها فقط ، إن هي وُفقت إلى وضع ذاتها في خدمة حقيقة لا نهاية لها . نجد في كل ايديولوجية انقلابية ، لذلك ، تشاؤماً أساسياً حول الوضع القائم ، وهي ، في الواقع ، تستحيل دون التشاؤم ذاك . غير أن ذلك التشاؤم حول الحاضر ، يتجاوز ذاته بتفاؤل يمتد الى المستقبل .

الانسـان هو الكائن الوحيد الذي لا يستطيع أن يحيا في الحاضر ، بل يجد نفسه دائماً يثير اسئلة وقضايا أساسية ، حول قدره وقدر الانسانية ، وحول معنى الحياة ، ومعنى علاقاته مــع الانسان ومع الكون ، وحول بدايته ونهايته . تدل تجارب الانسان العقائدية التاريخية بوضوح ، على ضرورة انبثاق موقف ايديولوجي عـام ، يعتمده الفرد في علاقته مـع الوضع الانساني . فهو يحتاج الى معنى في وجوده ككل ، والى تركيز وتوحيد ذاته في مفهوم عـام ،

منسق حول الوجود . ان ما قاله أرسطو ، من ان كل فرد يتبع فلسفة ما ، عن وعي او غير وعي ، لا يزال صحيحاً .

ليس من كائن انساني لا يحاول جهده ، بعد ان يبلغ درجة معينة من النضوج والوعي ، كي يجد بعض المبادىء التي تعطي وجوده معنى ووحدة ، وعالمه انسجاماً ومنطقاً . يستطيع الأدب الحديث ، مثلاً في اشد اعلامه بروزاً من أمثال إيبسن ، ستريندبرغ ، جاكوبسن ، بارچمن ، دانونزيو ، مونترلان ، جيد ، مالرو ، كامو ، سارتر ، بيراندلو ، أنوي الخ ... ان يقف وجهاً لوجه ، وباستمرار ، أمام الوضع الانساني ، فلا يرى فيه سوى لغز ، ومتناقضات ، وسرّ مغلق ؛ فيعبر عن ذلك بتشاؤم وألم حاد، ويصف الوضع بانه وهم كلي ، او فخ نُصب للانسان . ويستطيع ان ينكر إمكان تفسير او ضبط ذاك الوضع ضمن سيستام عام ، ولكنه لا يستطيع ان يعمّم موقفه هو . لا يستطيع الانسان بصورة عامة ان يعاني الوضع الانساني بهذا الشكل ، بل يتشوق الى اعطائه معنى وتفسيراً عاماً . قد يتمكن المفكر او الفنان او الفيلسوف ان يحيا ضمن الموقف الذي لا يرى في الوجود سوى تجاربه الفردية ، ولكن الفرد العادي لا يتمكن من ذلك . موقف ذاك الأدب لا يفرض ذاته بشكل شامل ، ولا يستطيع ان يحلّ محل السيستام او الايديولوجية الانقلابية . قد يقبل بالمتناقضات التي لا حل لها ، ويؤمن بأن الحياة جميلة ، لأننا نحيا دون ان نتعرّف الى معنى لها، ينكر جميع المواقف الايديولوجية كأساطير ، ويعلن فكراً لا يجمد ابداً ، بل يظل متحركاً منفتحاً ؛ بيد ان الانسان بصورة عامة يرى ما رآه كامو : « ان أهم قضية يواجهها هي معنى الحياة » .

ظهور الايديولوجية الانقلابية

ان الكشف عن طبيعة الوضع الذي تظهر فيه الايديولوجية والديالكتيك الذي يسوده ، يكشف في الوقت ذاته عن سر نجاح الايديولوجية ، ويزيد من وضوح معناها وخصائصها ودورها . هذا الوضع هو عادة وضع تكون قد امّحت فيه قوة الايديولوجية التقليدية ، فانكمشت وانحسرت وأصابها افلاس عام وعجز واضح ، عن متابعة أو مماشاة أو تمثل قوى التاريخ الجديدة . انه وضع تخسر فيه الايديولوجية كل كفاءة عن جذب وسحر الناس . في هذا الفراغ العقائدي العام ، يتشوق الناس الى احياء تجاوبهم مع العالم ، والى استرجاع وحدتهم مع التاريخ ، فيعتمدون ايديولوجية انقلابية تحقق التجاوب ، وتحقق الوحدة .

رافق هذا الوضع ، بما يتميز به من خصائص وقوى معينة ، ظهور جميع الايديولوجيات ، القديمة منها والحديثة ، في شكلها الديني « الغيبي » وفي شكلها العلماني . لقد تهافت النـاس على الليبرالية أو الشيوعية أو النـازية ، كما

تهافتوا على المسيحية سابقاً ، لأنهم كانوا يعايشون ويحيون الأوضاع التي تولّد الايمان الصحيح . فالايديولوجيات الانقلابية الحديثة كسبت الايمان لأنها حققت في ذاتها ، وأعطت الناس كل ما يحتاجونه في أدوار سادها التفكك العقائدي الروحي ؛ وفيها استرجع هؤلاء ما خسروه من قاعدة يتركز عليها وجودهم ككل ، ثم وُفّقوا الى شيء يموتون من اجله ، ويحيون به . لقد وجدوا فيها مصدراً يعطي معنى لحياة كانت قد أصبحت هامشية وغير مجدية، ولاء يتجاوزون به فردية جوفاء ، مخرجاً من كبت سيكولوجي روحي كانوا يختنقون به ، مرجعاً يُرجعون اليه حياتهم ويقيسونها به ، قصداً يركزون عليه مشاعرهم وحماسهم ؛ أي أنهم ، بكلمة أخرى ، وجدوا ديناً جديداً . يجب إذن ألا نعجب من نجاح الايديولوجيات الفريد ، فهو أمر طبيعي محتوم ، بسبب الوضع الذي تنشأ فيه . أما الظاهرة الأساسية التي تستوقف النظر فهي ضرورة وجود الايديولوجيات بشكل أو بآخر ، عن طريق غيبي أو عن طريق زماني علماني. تنشأ الايديولوجية الانقلابية في وضع انتقالي، أي في وضع يسوده تفسّخ شامل يزيل وحدة الذات أو الحس بانسجام ذاتي ، لأن الفرد يحتاج ، في تحقيق ذلك ، وحدة قصد عامة ، تأتي نتيجة وحدة باطنية وجدانية هي نتيجة وعي عام لما يريده الفرد في الحياة ، أي نظرة عامة الى الحياة ، أو نشوء ايديولوجية انقلابية .

قاعدة الانطلاق في الايديولوجية الانقلابية هي الاعتقاد بأن المجتمع قد وصل الى نقطة ، في مجراه التاريخي الخاص ، ضاقت عندها آفاقه، وانكمشت امكاناته ، وأصبح من المستحيل متابعته ، وأن حياته وفعاليته تفرضان تجاوزه وتجديده على صعيد تاريخي جديد . لذا ، كان ظهور الايديولوجية يعني ظهور وضع يخضع لازمة كلية ، لا يثير قضية هذا أو ذاك النظام ، بل قضية وجود الانسان ككل . تفرض الازمة الكلية إذن حلاً كلياً . وما الايديولوجية الانقلابية سوى ذلك الحل .

لا تستطيع ايديولوجية انقلابية جديدة أن تؤكد ذاتها ، وتمارس فعالية

كبيرة ، الا بعد أن تكون الايديولوجية التقليدية التي تقدمتها في الوعي العام قد استنزفت قواها وحققت ذاتها في التاريخ . فمن السخافة حقاً الظن بأن أية حركة أو ايديولوجية انقلابية تستطيع ، مهما بلغت قوتها ، أن تجري تحولاً انقلابياً عندما تريد هي . يصبح انقلاب من هذا النوع ممكناً في مراحل معينة فقط ، يتحقق فيها انحلال عام، وتسودها الأزمات النفسية والفوضى السياسية. تحاول الايديولوجية الانقلابية عند ذاك اراحة الفرد من القلق الذي يعانيه ، ومن اليأس الذي يولده في نفسه وجود خسر معناه ، فتحاول بقوة تأكيدها الانقلابي أن تحول دون امتداد الشك أو ظهور القلق واليأس والخوف ، بما تبشر به من كل جديد يمثل معنى الحياة .

ينبثق ظهور الايديولوجية الانقلابية في دور اشتد فيه اليأس من الوضع القائم ، اليأس الطاغي الذي يولد أمل الايديولوجية الانقلابية . تتماثل أوضاع الأمل في وصف كَنْت مع أوضاع اليأس ، والأمل الصحيح يولد، حسب رأي كارل بارث ، عندما يزول كل أمل . يعرف الانسان اليأس ، ويعاني اليأس ، ويسقط في أحضان اليأس ، ولكنه كائن يعرف ويستطيع أيضاً أن ينتصر على اليأس ، وذلك بمساعدة الايديولوجية الانقلابية التي هي من أقرب الطرق المؤدية الى النصر . يدل اجتياح المانيا بموجة عامة عنيفة من الانتحار ، بين الحربين العالميتين ، بشكل بارز ، على الوضعية النفسية الفكرية التي تسبق ظهور الايديولوجية الانقلابية .

ان الشيوعيين الذين انضموا الى الحزب الشيوعي ، نتيجة دراسة مؤلفات ماركس وأنجلز ، أو الذين انضموا الى النازية ، الليبرالية ، اليعقوبية ، أو المسيحية بعد أن يكونوا قد قرأوا ودرسوا مؤلفات المؤسسين ، يشكلون قلة ضئيلة محدودة تكاد لا تذكر . فهم يعتنقون المذهب أولاً لأنه يقدّم لهم مخرجاً من الوضع الانتقالي الذي يفيض بالتناقضات والتمزق واليأس والتفكك، ومن ثمّ يقرأون الكتب المقدسة .

لا يقتصر الموقف الثوري في السوريالية ، الذي جعل من أتباعها أناساً

مستعدين ، أن يولوا ثقتهم لأية ثورة كانت، طالما أنها توفر لهم مخرجاً من العالم الرتيب الذي يحيون فيه ، وتحقق خلاصهم من عالم التسوية والقيم البورجوازية، على السورياليين وحدهم ، بل هو في الواقع ، خاصة عامة تميز جميع المواقف الانقلابية ، في مراحل التاريخ الانتقالية . ليس الحياة ذاتها القصد الأول في هذه المواقف ، بـــل هو تفسير عام للحياة ؛ والايديولوجية التي تعبر عن الأوضاع الانقلابية ، لا تكسب ولاء الناس بعنصر الحقيقة أو الطابع العلمي ، ولكن بصفتها تبلور حاجات عاطفية ، أخذت تسود الناس في هذه الاوضاع ؛ انه عنصر ثانوي جداً في الايديولوجية الانقلابية ، لان هـــذه تعلن أولاً عن تصميم على العمل ، وتصميم على معالجة وضع متأزم منهار أصبح لا يُطاق .

تولّد التحولات الاجتماعية التاريخية وضعاً أو إمكانـــاً ثورياً ، يتبلور في حينه بايديولوجية انقلابية . لا ترجع الاسباب البعيدة للانقلابات الكبيرة الى الايديولوجية التي ترافقها ، ولكن تطوراتها والنتائج التي تؤدي اليهـــا ، لا يمكن ادراكها وتفسيرها دون الرجوع الى الايديولوجية التي تكمن وراءهـا ، لأن هذه الاخيرة هي التي تحدّد طرق وأساليب العمل الانقــلابي ، والنشاط الانساني الذي يتوفر للعمل والقرارات النهائيـــة التي تقود الانسان الى قبول الموت بدلاً من البقاء . فالايديولوجية الانقلابية هي التي تعطي شخصية للوضع الثوري الانتقالي ، وهي التي تنقله الى صعيد التحقق الســياسي المادي ، في دنيا جديدة . حدثت الثورة الشيوعية مثلاً ضد الايديولوجية البورجوازية ، قبل الثورة ضد سيادة البورجوازية المـادية والسياسية وبشكل مستقل عنها . وفي القرن الثامن عشر ايضاً ، حدثت الثورة البورجوازية الفكرية ضد الاقطاعية والملكية المطلقة ، قبل انفجار الثورة الاجتماعية . وهكذا ، في حركة الاصلاح الديني ، سبق التمرد الفكري العمل الثوري . تطالعنا الظاهرة ذاتها في جميع الانقلابات . وكان هناك دائمـــاً ، قبل التمرد الفكري ، وضعية انتقاليـــة ثورية هيـــأت له ، فكانت مسؤولة عن فعاليته . كثيرون هم الذين شرحوا مع هاين، مثلاً ، كيف أن الثورة الفلسفية تحققت لالمانيا قبل ثورتها السياسية ،

وكثيرة هي الكتب التي تشرح كيف ان التيارات الفلسفية والفكرية ، ابتداء من لوثر ، هيأت الطريق ومهدتـــه أمام النازية ، فخلقت لها تدريجياً الجو الفكري الروحي الملائم لظهورها .

يتهيأ كل انقلاب كبير في مجموعة ، او بضعة فرضيات ، تحدد في شكلها كايديولوجية عامة ، جميع مظاهر وابعاد الانقلاب . فاذا كان الانقـــلاب الشيوعي قاد روسيا الى ما هي عليـــه اليوم ؛ فليس لان ضرورة تاريخية فرضت ذلك ، أو منطقاً اجتماعياً مستقلا جعلها تتجه هكذا ، ولكن لأن قادة الانقلاب الشيوعي استخدموا وضعية انقلابية عـــامة ، نشأت بشكل مستقل عن ارادتهم ، فعبروا عنها بالاعتماد على الماركسية . ان روسيا هي ما هي عليه اليوم ، لأن قادة الانقلاب آمنوا بالماركسية إيماناً تاماً ، ومنحوهـــا ولاءهم التام ، وجعلوا فيها القاعدة التي ينطلقون منها في ترجمة الأحداث ، واعطائها منطقاً ووحدة ، في وضع انقـــلابي ملائم . انهم ، بوسائل تعتمد العنف ، والتثقيف ، والدعاية ، والارغام ، جعلوا الآخرين يقبلون بالماركسية ، ويؤمنون بها ، وينفتحون للنظم الاجتماعية والسياسية والثقافية الخ ... التي أرسوها باسم الماركسية وبالرجوع اليها . كانت الوضعية الانقلابية العامة ، التي ظهرت في روسيا ، اثناء الحرب العالمية الاولى ، العنصر الأساسي العـــام في قيام الانقلاب الشيوعي ، ولكنها لم تكن من صنع الحركة الشيوعية ، ولم يكن فيها شيء يقود الى الانقلاب الشيوعي ذاتـــه ، ولكن اعتماد الشيوعيين على الماركسية اعدهم لبلورتها وتشذيبها وتهيئتهـــا . لذا باستطاعتنا ان نردد مع نورثروب بأن الايديولوجية الماركسية ، كما تتجسد في اعمال روسيا الشيوعية المعاصرة ، وفي أشكالها الاجتماعية ، هي من اعظم الامثلة الفريدة في التاريخ ، على الطريقة التي استطاعت بها نظرية فلسفية ، من اكثر النظريات تجريداً ، خلقها فرد واحد ، كارل ماركس ، أن تحـــدد فيما بعد ، الوقائع والنظم الاجتماعية ، وان تبلور النظام الاقتصادي .

كان تكامل الايديولوجية الانقلابية ، الذي يبشر بعالم جديد يلغي ويزيل

الوجود التقليدي ، ويبدأ بدنيا جديدة ، يحقق فعاليته تدريجيـــاً بتكامل الوضعية الانقلابية ، وكان مفكرو الايديولوجية وفلاسفتها يؤثرون في حياة النـــاس الفكرية والوجودية ، ليس لان هؤلاء يفهمونهم ويقتنعون بآرائهم ، بل لانهم يعبرون عن تحولات كبرى في الصورة التي يرسمونها عن العالم . لهذا السبب ، رأى البعض ، كاريكـسون ، ان مأساة الفلاسفة المفكرين تبرز في انهم ليسوا فقط قادة بل ضحايا الايديولوجيات التي يخلقونها ؛ وهم ضحاياها لأنها ترتبط بالوضعية الانقلابية التي تنشأ وتتحور بها ؛ مما يدل ايضاً ، وبشكل خاص ، على ان الوضعية الانتقـــالية تفرض نشوء الايديولوجية الانقـــلابية وفعاليتها ، بعد ان تبلغ درجة معينة من التفسخ والتبعثر والتمزق . كان الذين يقومون على الحركة الانقلابية يختلفون دائماً في تفسير الايديولوجية وفلسفتها الاجتماعية . فاذا ما استطاعت شتى التفاسير حولهـــا ان تكون فعالة في التاريخ ، فما ذلك سوى لان الوضعية الانتقالية الانقلابية هي الاساس وهي التي تغذيها .

*

الوضعية الانقلابية تفرض الايديولوجية الانقلابية ؛ لذا ، تصبح الاخيرة فعّالة ، وتنقل المجتمع الى مصير جديد ، بالرغم من أن العناصر التي تتكون منها ليـست جذيدة . تكون العناصر الفكرية الاخلاقية التي تنبثق منهـا كل ايديولوجية انقلابية معروفة من قبل ، ولكنها لا تؤثر في سلوك الناس ومجرى التاريخ ، لأن الاوضاع الملائمة لهكذا تأثير ، تكون مفقودة .

ينتقد سابين مثلاً الايديولوجية الفاشية ويدمج بذلك النـــازية والفاشية الايطالية ، وهذا خطأ ، لأن هناك فرقـاً كبيراً في الثورية الفلسفية والنفسية بين الاثنتين ؛ وهو ينتقدهـــا في اساسها الفلسفي، فيقول بأن مـــا يُسمى بالفلســـفة الفاشية شيء مبهم ، تركيب من الافكار مستقاة من مصادر مختلفة ، وُصلت بعضها ببعض ، لا تبالي بالمتناقضات ، وعناصرها معروفة منذ مدة طويلة .

أين الايديولوجية التي لا ينطبق عليها هذا النقد ؟ ماذا يتبقى من الماركسية

إن نحن أخذنا ما اقتبسته واعتمدته ، من الفلسفة الالمانية ، ومن الاشتراكية الفرنسية ، ومن الاقتصاد الانكليزي الكلاسيكي ؟ ألم يكن ماركس نفسه القائل بأنه لم يأتِ بشيء كبير يتميز بالجدة ؟ أي عنصر من عناصرها لم يكن معروفاً من قبل ؟ والانسجام ؟ أين فيها الانسجام ؟ وأين خلوّها من المتناقضات ؟.

لنتخذ المسيحية مثلاً ، ماذا يبقى منها إن نحن جرّدناها من التراث الوثني اليوناني الروماني ، أو من الاساطير ومن المؤثرات الدينية التي كانت تشكل المناخ الروحي آنذاك ؟ لا شك أنه من المستحيل التدليل على عنصر واحد ، نعم عنصر واحد ، لم يكن معروفاً ، شائعاً ، في شكل او آخر قبل المسيحية .

المفكرون الذين اعلنوا عن تلك الظاهرة حول المسيحية كثيرون ، وليس فقط بين الملحدين واللاادريين ، بل بين المسيحيين المؤمنين أنفسهم . فهناك شبه اجماع عام على الاعتراف بأن عناصر المسيحية كانت معروفة ، وواسعة الشيوع من قبل . إن كثيرين من المفكرين الكاثوليك كلويس مثلاً ، يزيدون على ذلك بالقول ان هناك فرضيات وقيم أولى واحدة تردد ذاتها في جميع الاديان والمذاهب الاخلاقية الكبرى في التاريخ .

أما فيما يتعلق بالماركسية ، فالقضية معروفة لقربها منا ، لا تحتاج لشروح . فتميُّزها بهذه الظاهرة امر لا يُناقش فيه حالياً . وعلى سبيل التمثيل فقط ، أذكر دراسة لوروا القيّمة ، حول تاريخ الافكار الاجتماعية في فرنسا ، حيث نجد المؤلف يدلّل ، بعد استقصاء تاريخي دقيق ، بأن جميع افكار ماركس موجودة في روسو وبرودون .

اما علاقة الماركسية بالهيجلية ، فتعطينا مثلاً واضحاً عما نعنيه . تتخذ المدركات الفلسفية في الماركسية شكلاً اجتماعياً اقتصادياً ، ولكنها في الهيجلية تأخذ شكلاً فلسفياً . نراها في الماركسية تعبر عن نقض الفلسفة ، وإن ادّت ذلك بلغة فلسفية . يعتمد كل عنصر من عناصر الماركسية على اساس عادي

تختلف عما هو في الهيجلية ، كما انهـــا ككلّ تتميز بتركيب نظري ليس بمقدوره ان يشتق من النظريات السابقـة . تلتهي جميع المدركات في سيستام هيجل في النظام القائم ، بينما تتركز في الماركسية على رفض هذا النظـــام والاتجاه الى شكل اجتماعي جديد ، حتى عندما نصف النظام القائم . انهـا ، بكلمة اخرى ، توجه ذاتها الى حقيقة يمكن تحقيقها بإلغاء المجتمع فقط .

ان ما يعطي الايديولوجية الانقلابية جدتها ، ليس جـــدة العناصر التي تتركب منها ، عنصراً عنصراً ، بـــل الشخصية الجديدة التي تتقولب فيهـا العناصر المتفرقة ، أو بالاحرى ، الصورة العامة التي تفرض ذاتها على العناصر. أما ما يعطيها فعاليتها فيبرز في الوضعية الانقلابية التي تعبر عنها،وفي انسجامها مع المنطق الذي يسودها ، وفي كفاءتها في التعبير عن القوى الجديـــدة التي تتفتح بها .

كان آباء الثورة الاميركية يعتبرون أنفسهم سادة عـــلم السياسة ، لانهم تجامروا وعرفوا كيف يطبقون ، بجرأة ، تراث الاجيال والعصور السابقة ، لا لانهم أتوا بأفكار لم يعرفها الناس مز قبل .

لم تكن وثيقة اعلان الاستقلال الاميركية مبدعة في أفكارهـا ، ولم يكن المقصود منها أن تأتي بجديد. لقد أشار جافرسون الذي كتب الوثيقة هو نفسه الى ذلك في رسالة الى لي ، عام ١٨٢٥ ، جاء فيها بأن القصد لم يكن خلق مبادىء أو حجج أو مشاعر جديدة .

كما ان چوش وجد ، في دراسته حول الافكار الديمقراطيـة الانكليزية في القرن السابع عشر، أن هناك شيئاً يسيراً فيفكر روسو لا نجده في فكر لوك. أما فكرة « العقد الاجتماعي » فترجع بجذورها الى الرومان واليونان؛ وأعلامها، من أمثال هوبز ولوك وررسو، أضافوا اليهـــا أشياء كثيرة ، غيرت معالمها ، ولكن العنصر الذي أعطاها فعاليتها اولاً كان الوضع الاجتماعي التـــاريخي . نتج النظام الديمقراطي البرلماني عن مبادىء ونظريات ، ورثها الغرب عن العالم الكلاسيكي ، وتكيفت مع أوضاع القرن التاسع عشر .

يؤكد كثيرون من ذوي النزعة الانسانية ، أننا لا نحتاج الى مُثل ومقاصد جديدة في بناء المجتمع الانساني المثالي ، لان المثل والمقاصد متوفرة في تعاليم مصلحي الانسانية الكبار ، الذين أعطونا قيماً واحدة متماثلة للحياة الانسانية الصحيحة .

أكد بوكل ، منذ مدة طويلة ، بأن أنقى وأنبل المبادىء الاخلاقية كانت معروفة في المجتمعات القديمة . لقد كان ، في ذلك ، يعبر عن حقيقة أصبحت اليوم أمراً معترفاً به .

تلك الامثلة القليلة التي اوردتها ، تدل بوضوح على أهمية الوضعية الانقلابية في فرض ظهور وبروز الايديولوجية الانقلابية ، وكيف ان الوضعية والايديولوجية تشكلان جناحي الحركة الانقلابية. لهذا السبب، وصف كروشه ابداع المفكرين بأنه لا ينشأ في رؤية أشياء لا يراها أحد غيرهم ، بل غالباً في التأكيد الذي يضعونه على آراء معروفة من قبل .

يقدم تاريخ الافكار الفلسفية والمبادىء العقائدية برهاناً على أهمية وضعية انقلابية معينة، في فرض ظهور الايديولوجية الانقلابية. فعددها قليل محدود، ومظهر الجدة في معظمها يعود فقط الى جدة الطريقة التي تتحقق فيها ، والوضع الذي تتفاعل معه في التاريخ ، والقصد أو الصورة الاساسية التي تنتظمها . هذا لا يعني أن ليس هناك من أفكار جديدة ، أو قضايا فلسفية جديدة ، بل أن هذا النوع من الافكار والقضايا أقل مما نظن بكثير . تختلف التراكيب الكيميائية في خصائصها عن العناصر التي تتركب منها ، وكذلك ايضاً التراكيب العقائدية . فهي وإن استعارت كل عنصر من عناصرها، فانها تختلف عنها بشخصيتها العامة التي تعود، بدورها ، الى الوضع الانقلابي الذي تنشأ فيه . فالوضع ذاك هو الذي يعطيها معناها .

*

تنبثق الايديولوجية الانقلابية كي تعالج وضعية انقلابية معينة ، فتحاول

فيما تحاول ، تحرير العقل من الشك ، والقلق ، واليأس . تتابعنا هذه الظاهرة في جميع الانقلابات ، قديماً وحديثاً ، من المسيحية الى النــازية . وتتضح على الاخص في موقف المفكرين والفلاسفة الذين كانوا ينضوون تحت لوائها . فعلى الرغم من طابعها الذي يناقض رزانة الفكر ، وسلوكها الذي يرفض موضوعية العقل واستقلاله ، أو فردية الفكر وحريته ، كان هؤلاء المفكرون والفلاسفة يحضونها ولاءهم ويقفون عليها جهدهم وحياتهم .

ثمّ ان المفكرين الذين حرروا فرديتهم وعقلهم تماماً فرفضوا المشاركة في أي كلّ عقائدي ، كانوا غالباً مــا يعانون شعوراً بفراغ هائل ، ولدّه التأكيد الفردي ، فتراهم يرتدون ضد هذا الفراغ ، ويحاولون التجاوب مـــع موقف ايديولوجي ما ؛ ففي القرن التاسع عشر مثلاً ، نرى فريدريك شليجل ، وأكثر من مائة من المفكرين والفلاسفة الالمــان الذين تابعوا تأكيداً فردياً مستقلاً ، يعتنقون في النهاية ، المذهب الكاثوليكي . أما الفرق « الدينية الاجتماعية » التي برزت آنذاك ، فقــد كانت تكسب ولاء كثيرين من أكبر مفكري العصر ؛ فالسان سيمونيون ، مثلاً ، كسبوا ايمان أعلام كهاين ، وليست ، وكارليل ، وميل ، وسانت بوف ، وجورج صاند .

تطالعنا الظاهرة ذاتهــا في القرن العشرين ، ولكن على نطاق أوسع . فالحركات التي أكدت على فردية مستقلة ، من سوريالية وتكعيبية ووجودية الخ ... انتهت بمغازلة الشيوعية أو الاشتراكية . كذلك ، كان شأن مئات من أكبر المفكرين في الغرب ، ليس أمام الشيوعية فقط ، بل مع النازية والفاشية ايضاً . هناك أسباب عديدة مثلاً تكاتفت في انجاح النازية والفاشية ، ولكن الفراغ العقائدي الذي ساد آنذاك غربي اوروبا كان السبب الاساسي في ذلك . اما تفسيره بأنه يعود الى معاهدة فرساي ونتائجها ، او غيرهــا من الاسباب السياسية ، فقول عاجز عن الحقيقة لانه لا يفسر لماذا لم يلجأ الالمان او الطليان كردّة فعل ، الى النظم البرلمانية او الاشتراكية الاصلاحية . اما القول بأن هذا الظهور يعود الى تفجر بربرية بدائية ، عبّرت عن ذاتها بالحركة النازية او

الفاشية ، فتفسير يناقض ذاته ، لان تفجراً كهذا يعني في الوقت ذاته ، ان مداميك وتراكيب الحضارة قد انهارت ، وهذا بدوره ، يدلّ على حدوث فراغ عقائدي . والقول بأن هذا الظهور ، كان محاولة ناجحة من قبل الرأسماليين ، لتأخير نهايتهم ، تفسير سطحي جداً ، لان الهيئات الرأسمالية وقفت ، بصورة عامة ، موقفاً سلبياً او موقفاً عدائياً ، ولان النازية ، على الاخص ، احكمت ، عند تسلمها السلطة، الخناق على الرأسماليين لدرجة جعلت الكثيرين منهم يهربون خارج الحدود . اما الزعم بان دعاية بارعة كانت سبب هذا النجاح ، فقول مردود شكلاً لان وسائل الدعاية كلها كانت في يد اخصام النازية والفاشية قبل نجاحها ، ثمّ لان الدعاية الناجحة هي التي تتجاوب مع منازع وأهواء شعبية وتعبر عنها .

ان هجرة مفكرين في الغرب ، من امثال جيد ، وكوستلر ، وسيلونه ، ومالرو ، ورايت ، الى الشيوعية ، وعطف آخرين عليها ، من امثال سارتر وپونتي ، واهتداء قسم آخر الى المذهب الكاثوليكي من امثال چرين ومارسال، ظاهرة تكشف عن شوق المفكر الى تركيب عقائدي ما ، يربطه بالحياة ، وتدل في الوقت ذاته على عجز ايديولوجي في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية ، التي كان يفترض فيها التعبير عن الحضارة الغربية . يعبّر كوستلر عن تلك الظاهرة تعبيراً دقيقاً ، عندما يفسر سبب اعتناقه للشيوعية ، فيقول بأنه كان ناضجاً متهيئاً لها فاعتنقها، لانه كان يعيش في مجتمع منحل ، وأن بطاقته الحزبية كانت آخر خطوة في تطور بدأ ، قبل سماعه باسم ماركس ولينين بوقت طويل .

كان الولاء الانقلابي الجديد نتيجة فراغ ايديولوجي عميق ، سبقه وهيأ له . فالايديولوجية الانقلابية تعبر ، بما تنطوي عليه من استقطاب ايديولوجي في مراحل تاريخية معينة ، عن حاجة باطنية نفسية تفرض ذاتها ، ولا مفر منها. فالفرد يحتاج، أثناءها ، الى دعم ما ينقضه ويؤكده ، بتراكيب ايديولوجية ، ترتبط ارتباطاً حياً بامكانات الوضع القائم في توليد اشكال شخصية جديدة .

حاول هوكينج وغيره ، ان يبينوا ان نشوء الفردية يرتبط مباشرة بيقظة الضمير الديني في أواخر القرون الوسطى ، وان هـذا العنصر الديني هو الذي يخلق خصائص الفردية الدائمة تبتعد نظرية كهذه عن الواقع ، لان الروح الديني روح مجموعي او بالاحرى روح يقود الى موقف مجموعي ، لا مكان فيه للفردية المستقلة المعنية هنا ، التي تتبع ، في الواقع ، انهيار الوجدان الديني او ضعفه ، ولكنها لا ترافقه . فجميع الاديان تطغي على الحياة الخاصة ، ولا تقبل ايضاً بفكرة استقلالها. فالفرد ملك للدين والمجتمع الديني فيها ، والحياة الدينية تقرر حياة الافراد ، في جميع ابعادها . اجاد كامو في التعبير عن ذلك بدقة ، عندما جعل نشؤ الفردية ، والحرية الفردية ، يرتبطان بانكماش حدود المقدس ، فكان بذلك اقرب الى الواقع من الاتجاه الاخير .

يدل رجوع الكثيرين من المفكرين ، الى المذهب الكاثوليكي او الشيوعي او النازي ، على الفراغ الايديولوجي ، وعلى حاجة الفرد الى اعتماد ايديولوجية شاملة يعالج بها وضعه الانساني . التجأ كيار كجارد الى الله، نتيجـة تجربته الحية لعزلة الفرد في العالم الحديث . تجدر الملاحظة هنـا ان الكثيرين من تلامذته واتباعه ، لم يلجأوا مثـله الى البروتستانتية بل الى الكاثوليكية . كان الاتجاه في الماضي وحتى عام ١٨٥٠ ، نحو البروتستانتية ، ولكنه اصبح بعد ذلك يتجه نحو الكنيسة الكاثوليكية ، والسبب يعود ، الى حد كبير ، الى شمول مذهبها والى التركيب العضوي الذي يميزها ، بينما كانت البروتستانتية تنكمش تدريجياً وباستمرار ، امام مظاهر الحياة ، لانها لا تنطوي على شيء يشابه النظام الجامع المحكم ، الذي يميز الكنيسة الكاثوليكية .

كان القرن التاسع عشر في حمّى عنيفة ، لأنه لم يكن يجد شيئاً يؤمن فيه . أعطـانا بانجمان كونستان الذي يعبّر عن روح العصر ، صورة واضحة عن نزوع المفكر المستقل الى الولاء الايديولوجي ، عندما قال لنا في سيسيل بأن شقاءه هو نتيجة الجهد المستمر الذي كان يقوم اثناءه بتوجيه ذاته بمفرده ؛ ثم يتابع فيقول بأنه يجد حلاً ، بالرجوع الى الايمـان ، الذي يوازي كل ميزة

فردية ، كل معرفة ، كلّ عقل ، بتضحية كلية .

يظهر ان الخضوع لايديولوجية تعتمد الله أو التاريخ ، يرقب الفكر الذي يسير الى نهاية التمرد الفكري ، أو الذي يعاني التمرد ، كباسكال ، الى نهاية الطريق . ان الفكر الاكثر ميلاً الى الشك ، يميل عـــادة الى اكبر درجة من الايمان . أشار جوته وبارّس وآراجون ، الى تمرد لا يقف عند حد ، هدموا فيـــه المواقف التقليدية ، وجعلوه ينبوع تحرر كامل . ولكن جوته منح ، فيما بعد ، ولاءه للدولة ، وبارّس اصبح في خدمــــة القومية ، وآراجون في خدمة الستالينية ، بيـــنما انتهى عــدد من السورياليين ، الذين لم يعتمدوا ايديولوجية جامعة ، في نهـــاية تمردهم الشامل المجرد ، الى الانتحار كفاشه وكريفل ، او الى الادمان على المخدرات فقتلتهم ببطء .

ان الاسباب التي تدفع المفكر والفيلسوف الى الولاء الايديولوجي عديدة ، اهمهـا :

اولاً ، وَحدَة المفكر وعزلته في المجتمع الذي يعيش فيه ، وبالتالي شوقه الى التجاوب الانسـاني .

ثانياً ، معاناة دراماتيكية لأشكال الظلم والحرمان والبؤس .

ثالثاً ، وعيه اليقظ ، وشوقه الى اعطاء تفسير للتاريخ .

رابعاً ، شوقه للتأثير في التاريخ عن طريق التجاوب مع الجزء الثوري من المجتمع الذي يصنع التاريخ بحركته الانقلابية .

نجد في الماركسية ، بالنسبة الى القرن الحديث ، عاملاً اضافيـــاً ، وهو الطابع العلمي الذي تزعمه لنفسها . لكي ندرك أهمية هذه العوامل ، علينـا أن نلقي نظرة عامة على وضع المفكرين في الغرب ، فنرى أولاً أنهم يعانون حالة عامـــة من التعب والضجر والتبرم . قواهم الفكرية والشعورية مبعثرة مفتتة ، وكل شيء يفكرون فيه يزول كالبخار المكشوف . اما حريتهم فتتخذ شكلاً ثقيلاً متردداً ، ويشعر من يلاحظهم بأن تلك الحرية اصبحت عبئاً عليهم؛ ومن جهة افكارهم ، فانها تبقى افكاراً سطحية دون جذور انسانية ، لا يرتبط

احد بها . لهذا ، يمكن رصف حالة المفكرين في الغرب بأنها حالة انقسام ذاتي وقلق عام . ولكن الفكر الذي يمنح ولاءه لايديولوجية معينة ، وخصوصاً ان كانت انقلابية ، يجد فيها جسراً يتجاوز فيه هذه الحالة العامة ، لانها تعطي معنى لعمله ، وتبريراً لانتاجه ، وهي ، بالرغم من ابوابها المغلقة ،تضفي على المفكر حصناً يرعاه ويساعده في تحديد ذاته . ولكي ينتج المفكر ويبدع ، ويطمئن ، ويرتاح ، الى انتاجه وخلقه وابداعه ، يحتاج لاسباب عليا تحقق لفكره ما يتوق اليه من معنى وتبرير . فالكثيرون من مراقبي الظاهرة تلك، من يساري ثوري كميلاش ، الى محافظ كمولنار ، وجدوا ان النفسية الالفية او الثورية المتفائلة التي ترافق الحركات الانقلابية تجذب المفكرين اليها .

يتشوق المفكر دوماً الى وضع يزول فيه تغرّبه او الوحدة التي يعيش فيها، والايديولوجية الانقلابية توفر له هذا الوضع، توفر له ادراك التاريخ والتجاوب معه ، تُرجع لتفكيره الحرارة الانسانية ، تدعوه الى المساهمة بتغيير العالم وتحويله بتطبيق افكاره عليه . تجدر الملاحظة هنا بأن الماركسية حوّلت هذه الظاهرة الى نقيضها . فالمجتمع الشيوعي مجتمع تزول فيه الفلسفة ، لأنها تكون قد حلت جميع المشاكل التي تولدها . فبما ان الحرية ، والعدالة ، والحقيقة ، تتحقق فيه ، لن تعود هناك ، في تفسير لافافر ، أية حاجة لنشاط معين فيتحديد الحقيقة والعدالة والحرية . هكذا تكون مشاركة المفكر في المساهمة في التاريخ ، وفي العمل على تحقيق أفكاره ، طريقاً الى الغاء دوره ووجوده كمفكر .

تربط الايديولوجية الانقلابية المفكر بالشعب ، وتصل بينه وبين الجماهير الثورية المتحركة . ويتشوق المفكر ، بطريقة واعية أو لاواعية ، الى الانتماء لحركة ما مليئة بالحياة ، يود ان يصبح واحداً منها يتجاوب مع مشاعرها وأشواقها الثائرة التي انطلقت من عقالها ، لان ذلك يعني تجاوزاً لعزلته .

*

يقدم الانسان الطاعة والولاء للنظام القائم ، ليس لأنه يعترف بشرعيته ، أو يقتنع بعقلانيته ، وليس لأنه يعتبر ان الواجب يقضي عليه بأن يمحضه الطاعة والولاء ، وليس بسبب الخوف من النتائج ، ذلك الخوف الذي شدّد عليه هوبز كثيراً في فلسفته السياسية ، وليس بداعٍ من مصلحة شخصية أو تسوية أو مساومة – جميع ما تقدم لا يفسر ارتباط الفرد بالنظام القائم ، لأن السبب الاول يعود الى عواطف ومشاعر مشتركة ، تربط الناس في كل زمان ومكان ، في وحدات اجتماعية كبرى ؛ إن هي سوى مشاعر وعواطف تنبثق من الايديولوجية التي تسود المجتمع في بعض مراحله . لهذا ، يكون ارتباطهم بالنظام ارتباطاً تلقائياً عفوياً ، لأن فرضيات الايديولوجية تشكل مضمونه الوجداني . ويستمر الارتباط ، طالما ان المجتمع لا يتعرض لاضطرابات اجتماعية وكوارث ، أو لأحداث كبيرة تهزه ، أو لتحولات اساسية تعلن إفلاس الايديولوجية والنظام المنبثق عنها . فعندما يحدث شيء من ذلك ، يتحرك المجتمع تحركاً ثورياً نحو ايديولوجية اخرى .

كان ارسطو يقول : « ليس من قوة للقانون يفرض بها الطاعة سوى قوة العادة ». يمنح الانسان ولاءه للنظام القائم ، ويرتبط به ، لأنه كائن اجتماعي ، وكي يستمر ذلك ، يجب ان يتمتع المجتمع باستقرار داخلي وخارجي ، إذ ان أي تعرض لهزّات عنيفة ، وتحولات جذرية ، يعني ايقاظ الادراك ؛ ويقظة في أوضاع من هذا النوع ، تعني نفض غبار الماضي ، وبداية التحرر من قيمه ونظمه . عندها ، تبرز الوضعية التي تفرض ظهور الايديولوجية الانقلابية .

اعتمدت الايديولوجيات الانقلابية في القرن العشرين وضعية مماثلة ، بالرغم من تهرب الكثيرين من الاعتراف بها . ظهرت تلك الايديولوجيات بعد ان سبقها افلاس عام ، أصاب التقاليد الايديولوجية والنظم السابقة . فان نحن اردنا مثلاً ان ندرك النجاح الذي أحرزه كالفين ولوثر ، وجب علينا ان ندرك الافلاس الذي أصاب الكنيسة ، والانحلال الذي اقتلع الايمان من

النفوس آنذاك ؛ وان نحن أردنا أن ندرك النازية والفاشية والشيوعية ايضاً وجب أن نرى كيف أن المجتمعات الأوروبية خسرت ، واحداً اثر الآخر، الايمان بمذاهبها وعقائدها . رأى بعض المفكرين آنذاك ، كدروكر مثلاً ، أن السبب يعود الى افلاس الايديولوجية الليبرالية افلاساً انكشف عام ١٩٢٩. أما أسبابه فتعود طبعاً الى تحولات اجتماعية اقتصادية سياسية ، أخذت تهيىء له ، في الواقع ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وصل أفق الحرية الفردية الذي انفتح للانسان ، ابتداء من عصر النهضة وعصر البروتستانتية ، الى مفترق تاريخي دقيق جداً ، في القرن العشرين ، اثر الحرب العالميـة الأولى . برز الشوق للحرية في الانسان الحديث كردّة فعل ضد عالم القرون الوسطى ، ونما تدريجياً مـع انحلال الروابط والنظم والوحدات والعلاقات التي كانت ، عصرذاك ، تميز وتضبط المجتمع ، أي مع اتساع وعمق الوضعية الانقلابية التي كانت تفرض ذاتها عليها . قادت التطورات تلك الى الديمقراطية الحديثة ، ولكنها من جهـة ، أخرى أدت الى توليد أوضاع تنقض الديمقراطية نقضاً . فالمجتمع الحديث خسر القدرة على توفيـر درجة كافية من الوحدة الاخلاقية العقائدية ، والتماسك الانساني ، تعوّض الفرد عن الروابط التي خسرها بزوال القرون الوسطى . أصبح الصراع لأجل الحرية، دون قصد بعد زوال المجتمع القديم . أصبح الفرد حراً في تحقيق ذاتـه ، ولكنه ، في الوقت الذي نال فيه هاته الحرية ، بـدأ يشعر بأن ليس هناك خارجه ، في العالم الذي يحيط به ، ما يعطي معنى لحياته ، فيميز عن طريقه بين الحرية والفراغ . اننا نرى ، ابتداء من كونت ، وسان سيمون ، وفوريه، الى اي جاسه وفروم بمجموعة كبيرة من المفكرين ، قد طرحت مشكلة الانسان الحديث أو أزمة حضارته الحالية على هذا الصعيد .

بعد ان يعرض ضودز ، في دراسته القيمة « اليونان واللاعقلاني » وبشكل مقنع ، كيف أن العقلانية اليونانية لقيت نهايتها ، لأن الناس عجزوا عن تحمل الحرية الروحية التي ولدتها ، يرى أن الظاهرة نفسها تعيد ذاتها الآن في المجتمع

الغربي . استطاعت الحرية التي كانت نصيب الانسان الغربي أن تملأ وجوده ، عندما كانت في صراع مع دنيا القرون الوسطى التي تنقضها ، وعندما كانت تنقض وتدمر ؛ غير ان الازمة بدأت عندما تحققت تلك الحرية ، فزال العالم الذي تنقضه ، أي عندما خلقت النظم التي كان عليها أن تؤكدها وتحققها في الواقع . وهكذا استنزفت قواها ، فأصبحت فارغة ، لأنها كانت دون قصد كبير يركزها ، فنتج عن ذلك ما يعانيه الفرد الحديث من عزلة وقلق وخوف من المسؤولية الشخصية التي أمست ظاهرة ملازمة لتجربة الحرية في هـذا المجتمع . أما الحل فكان بتجاوز الحرية ، والخروج منهـا ، والاستسلام لايديولوجية جديدة ، تعرض له جواباً لكل شيء ، وتوفر له الدفء الانساني في حركة عضوية ثورية .

قدّم فروم أكثر الدراسات تركيزاً على هـذه الناحية ، في تفسيره لنشوء النازية والفاشية . ولكنه شدد كثيراً على الناحية السلبية ، في نشوء الديمقراطية الحديثة . فالقول بأنها تنبع من قيم سلبية فقط ، أي تجد قوتها في نقض عالم القرون الوسطى ، قول ينفض جانباً من حقيقتها . فالديمقراطية استطاعت أن تولد قوى تماسك ووحدة ومعنى ، عندما كانت تعاني امتدادها الانقلابي ، ليس ضد القرون الوسطى فقط ، بل في بناء مجتمع خاص بها وعلى صورتها . فالمجتمع الاميركي لم ينشأ وينمو كحركة نقض لعالم القرون الوسطى ، وان كان النقض قد لعب دوراً اساسياً غير مباشر في نموّه ، بل نشأ ونما في ظل صورة عن الديمقراطية الحديثة تحاول أن تحقق ذاتها .فبعد نقض عالم القرون الوسطى الذي ولد الديناميك الأول، قام وجه ثانٍ لهذا الديناميك ولده جهاد الديمقراطية في سبيل انشاء مجتمع على صورتها ومعناها ، مما أدى الى ظهور مجتمع خنق الشعور بالحرية والمسؤولية، لأن الحرية ، بعد ان خسرت الماضي الذي ناصبته العداء ، وبعد أن خسرت المستقبل الذي حاولت تحقيقه ، لم يبق أمامها سوى فراغ هائل ، تدور فيه على ذاتها ، دون قصد أو معنى .

الاجهزة والنظم والتراكيب التي خلقتها الديمقراطية، اثناء تحققها ، مسؤولة

عن خنق حس الحرية بشكل لا يقل اثراً عن الاثر الذي تركه زوال نقيضها ، أي مجتمع القرون الوسطى . لا شك ان وراء تلك الحركات يكمن خوف او لامبالاة الفرد بالحريـــة . كانت تحقيقات الديمقراطية في امتدادها ذاته تخلق نوعـــاً من التماسك الجديد ، ألمح اليه كثير من مفكري العصر الحديث ، وخصوصاً دركهايم ، بأنه من النوع الذي لا ينشأ في قيم أو في فلسفة حيـــاة معينـــة ، أو في صراع لاجل الحرية ، بل في تخصص مجزأ معقد ، تتوزعه أنظمة واجهزة عديدة ، تتزايد باستمرار ، ويمثل نوعـــاً جديداً ، لا صلة له بالتماسك السابق ، لانه خارجي محض ينبثق من تراكيب آليـة ، وفي اجهزة مستقلة عنه ، بينما كان السابق ينتج عن ولاء الفرد والتزامه لمجموعة من القيم ، أو لايديولوجية يحسها في ذاته ويفسر بهـــا وجوده ، وتمتد جذورها في وجدانه ، وتنبع من داخله . هذا التماسك الجديد ، الذي وجد وصفاً دقيقاً له في كتب دركهايم ، وتونيس ، وسايدنبرغ ، وهوايت ، وريسمن ، وزمياني ، وهكسلي ، وأورويل .. وغيرهم ، قتل الفردية ، والمسؤولية ، والشخصية ، بالغائه حس النقد وامكان النمو الفكري الثقـــافي ، أو عمق فردية الانسان اخلاقياً وروحياً . التركيب الايديولوجي الجديد ، ذاك الذي كان نتيجـــة امتداد الايديولوجية الليبرالية وتحققها ، أو التحقق الذي أدى الى افلاسها واختناقها ، هو المسؤول أولاً عن قتل الحرية الفردية التي تكلم عنها فروم وغيره . ولكن الفكرة الرئيسية التي يتركز عليها هـــذا المفهوم صحيحة ، وتمتاز بوضوح جذاب . فالحرية تشكل قيمة ايجابية ، وتولد ابداعـــاً واصالة وبطولة عندما تكون موجهة ضد عـــالم تنقضه ، أي عندما تكون « حرية من .. » ، ولكن عندما تصبح « حرية لأجل.. » . فانها تدخل في حركة ، تكون خاتمتها نقضاً لذاتهـــا . هكذا كان ديالكتيك الحرية ليس في المجتمع الحديث فقط ، بل في جميع ادوار التاريخ .

تعود الازمة التي بدأ الغرب يعانيها، إثر الحرب العالمية الأولى، بوجه خاص، في جذورها الاولى ، الى تفكك وافلاس الايديولوجية الليبراليـة في ضبط

الحضارة القائمة ، وتوحيد عناصرهـــا وتركيز اهدافها ، وسيادة تركيبها النفسي . فهناك نفي عام لهـــذه الايديولوجية يدعو له مفكرون وفلاسفة وادباء ومؤرخون وفنانون وسيكولوجيون وسوسيولوجيون الخ ... امـــا انهيارها فلم يبدأ حديثاً ، بـــل يرجع في الواقع ، الى اواسط القرن التاسع عشر ، حيث شوهدت دلائله الاولى ، ولكن الفتوة التي كانت تتميز بهـــا آنذاك كبتت الدلائل واستطاعت ان تطوي اسباب موتها طيلة قرن . كان الفرد في المجتمع الغربي في تلك الاثناء يترعرع عادة في ظل فرضياتها ومبادئها وقيمها وتفسيرها للتاريخ ، فيؤمن مثلاً بان الطبيعة الانسانية طبيعة خيّرة فاضلة ، وبان الانسـان كائن عقلاني ، وبأن هناك حقوقاً اصيلة يتميز بها الفرد كفرد ، وبان وجود تعدد في المصالح والمنافع والآراء امر طبيعي وضروري ، وبأن التفاوت الطبقي الوراثي امر مفتعل ، وبان اشـكال التنافس والصراع الاجتماعي السياسي تجد حلها عن طريق المساومة والتسوية ، وبان الاسلوب العلمي ينطبق على العلاقات والنظم الانسـانية ، وبان تطور العقل والعلم سيحل مشاكل الانسـان كلها ، وبان النظام البرلمـاني هو الأصلح ، وبان الانسانية في تقدمها تتبنى ذلك النظام ، وبان الدولة يجب ان تحصر تدخلها في اقل عدد ممكن من المهام ، وبأن التاريخ يعمل باطّراد واستمرار على تقـــدم الانسـان وتـكامله الدائم ، الخ ... إن هذه المبادىء والقيم لم تكن وحيـدة او حرة في تسلطها ، تعمل دون منـــافسة وتسود ذهن جميـع الافراد والهيئات في المجتمع ، ولكنها كانت الاطار الايديولوجي العام الذي كان يعمل فيه المجتمع ، وتسوده الى درجة تجعل اخصامها انفسهم يرجعون الى فرضياتها ، في صراعهم مع الطبقات التي تمثلها .

كتب ويليام جايمس عام ١٨٩٦ ، بأنه يحس باقتراب الكارثة ؛ كان ذلك في أوج انتصار الليبرالية . اما الآن فلم تعد الـكارثة حساً بل واقعاً ملموساً ، فالليبرالية انهارت والفراغ الذي خلفته وراءها اقـــام وضعية ثورية أدت الى ظهور الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، من شيوعية ونازية .

كان انهيار الايديولوجية الليبرالية ، في الواقع ، السبب الرئيسي الأول لما يعانيه المجتمع الحضاري الغربي من أزمة . فالتفكك الذي أصابها ، أثناء امتدادها التاريخي الذي استنزف حيويتها وامكاناتها ، أصاب هذا المجتمع . تقود جميع أشكال البلبلة والانهيار والفوضى التي داهمته الى انحلال الصورة التاريخية الانسانية التي اظهرتها الايديولوجية ، ونشأت عليها . لهذا ، فان نقدتها من أمثال ماريتان الذي ينقضها لأنها تلبنى موقفاً اخلاقياً تجريبياً ، أو نيابوهر الذي ينقضها لايمانها بتكامل الانسان ، او مانهايم الذي ينكرها لتبشيرها بموضوعية العقل الانساني ، او توينبي الذي يرفضها لأنه كشف بأن الدور الحضاري الحديث ، الذي حاول أن يقيم حضارة على أسس زمانية انسانية محضة تناقض سنن التاريخ الاساسية ... كل هؤلاء لا يتكلمون باسم الذين تمكنوا من بلورة آرائهم ، بل باسم شعور عفوي عام بأن التاريخ يقف في نهاية أحد ادواره ، وبأن المرحلة الليبرالية أصبحت في خاتمتها .

*

نستدل من كل ما تقدم أن جاذبية الايديولوجيات الانقلابية الجديدة لا تنشأ في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون اليها ويمنحونها ولاءهم وايمانهم ، انما يصنعون ذلك لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه ، ويريدون تجاوزه في حركة تضبطه من جديد . يحاول الانسان دائماً ان يهرب من مواجهة أو معرفة نفسه ممّا يفسر لماذا يشعر كثيرون من الناس بالبؤس والشقاء ، عندما لا يجدون شيئاً يملأون به وقتهم ، او عندما لا يشغلون انفسهم باللهو والرذائل ؛ فهم يخافون من البقاء في عزلتهم ، وجهاً لوجه مع ذواتهم الخاوية القفراء ، لأن ذلك يورثهم ليس فقط التبرم والضجر ، بل اليأس والالم والحزن . ان الانغماس في هذا اللهو الذي يتكلم عنه باسكال قد يكون مؤلماً للانسان الذي يعانيه ، ولكنه يفضل ان يستمر على ما هو عليه ، لأنه يتسلى وينهمك عن مواجهة ذاته في وَحدَتها . بيد أن تلك المواجهة هي أول خطوة في طريق تحوله الى موقف ايديولوجي انقلابي ، لانه إن استطاع ان يقابل نفسه فيما يحيط بها من فراغ ، في متناقضاتها ، وفي لامبالاتها ، فانه يستطيع أن يهزها من جذورها ،

ويدفعها الى تجاوز حدودها .

يرى جاسبرز أن الانسان يجب أن لا يذهل من نشوء « العدمية » ، بل من تجاهل الاختبارات والتجارب التي تقود اليها . فالانسان المعاصر يواجه الفراغ من كل جانب ، كما أن الأشياء التي يؤمن بهما كانت تنهار واحداً اثر الآخر . فعندما يتساءل البعض عـــن كيفية انتماء أولئك أو هؤلاء المفكرين الى تلك أو هذه « العبادة » ، لذلك أو هذا المذهب ، ومـا في ذلك من أوهام أقل ما يقال فيها أنهـا مهينة للعقل الانساني ، يجب أن نتذكر الحاجة النفسية التي يولدها وضع انساني كهذا في نفس الفرد . فمن يعاني من وضع كهذا ، لا يختار ، بل يجد نفسه مضطراً دونما وعي ، ومدفوعاً دونما ارادة ، الى محض ولائه وثقته لأحد المواقف الايديولوجية . كان الناس منذ قرنين أو ثلاثة ، اما مسيحيين مؤمنين أو عقلانيين ، ولكنهم خسروا العقلانية والمسيحية الآن . فاتضح أمامهم الوجود الانساني كهاوية سحيقة ينزلقون فيها ، وتغلق نوافذها عليهم من كل جهة . فكل شيء أصبح طفيلياً يقود الى التبرم ، حسب تأكيد سارتر والعالم يتحول ، في منظار كامو ، الى وهم كبير ، والانسان وجـــد نفسه فريسة قلق كيارك جاردي مميت .

فعندما نلاحظ بأن منافعنا وآمالنا الفردية لا تبرر وجودنا ولا تضفي معنى على حياتنا ، نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو ايديولوجية انقلابية جديدة ، لأن ذلك يعني أننا أصبحنا نحس بفراغ هائل في وجودنا ، وبما يولّده هـــذا الفراغ فينا من حاجـة يائسة الى شيء خارج عنا يتجاوزنا . لا يشكل الخوف من الله أو الآلهة سبب استسلام المجتمعات الدينية لمذاهب شاملة جامعة ، بـل الخوف من المخاوف التي تولدها قضايا وأزمات حياتها ؛ ينطبق الشيء ذاتـــه أيضاً على استسلام الفرد للإيديولوجيات العلمانية الزمانيـــة . فالموقف الايديولوجي يكسب الولاء ويرسي قواعده لأنه يعرض مخرجاً من أزمات من هـــذا النوع .

ان قيام وضع يخسر فيه الفرد علاقته مع المجتمع هو الأساس الأول لنشو

أي مذهب أو ايديولوجية انقلابية . ان جميع أشكال الاخلاص والوفاء والولاء والتضحية بالذات هي ، في جوهرها ، تمسك يائس بشيء نرى فيه القدرة على اعطاء معنى لحياتنا المنعزلة . لهذا كان التزام الايديولوجية الانقلابية ، التي تحررنا من فراغ وجودنا ، يتخذ شكلاً حماسياً متعصباً . قد تكون ثقتنا بأنفسنا مشروطة ومحدودة ، اما ايماننا « بقضيتنا المقدسة » فإيمان يبالغ بذاته الى أبعد درجات المبالغة فلا يقبل أية حدود أو أية تسوية . يستطيع ولاء من هذا النوع فقط — كما يبدو من التجربة التاريخية — أن يقودنا خارج التيه الذي نشعر به ، وأي حل آخر يعرض على هكذا ذات باعتدال وتسوية ، يعجز عن معالجة وضعها .

يستحيل علينا اعطاء معنى لذاتنا وللحياة التي تحيط بنا ان لم نكن على استعداد للتضحية بأنفسنا في سبيل الولاء الجديد ، لأن هذا الاستعداد وحده يقنعنا بأن الايديولوجية الجديدة تعبر عن أحسن معنى يمكن أن ينكشف في الحياة . ان امّحاء الذات الفردية المنفصلة فيها يكون عادة نهائياً وجامعاً . فأفراح الانقلابي وأتراحه ، سعادته وشقاؤه ، كبرياؤه وايمانه ، كل هذه يجب أن تنبع من الحركة وليس من ميوله الفردية . فالفرد الذي يمنح ولاءه لايديولوجية انقلابية في مثل هذه الأدوار لا يستطيع أن يعيش منفرداً ، وان وجد نفسه وحيداً في جزيرة نائية لا يسكنها أحد ، لأنه يشعر ، حتى في ذلك الوضع ، أنه تحت رقابة الايديولوجية والحركة التي تنشأ منها ؛ ويشعر أن خروجه على الايديولوجية هو خروج على ذاته أو بالاحرى على الحياة ذاتها ، وأن انقطاع صلته بها هو انقطاع صلته بالوجود .

تعتمد الايديولوجية الانقلابية في ظهورها اذن على وضع اجتماعي معين ؛ فهي لا تولّد في ذاتها الاسباب التي تقود اليها ، والفراغ العقائدي البارز هو الذي يؤدي الى نشوئها ومن ثمّ يدلّ عليها . اما التحولات التي تؤدي الى هكذا وضع فلا تحدث فجأة او نزولاً عند ارادة او حركة او بضعة افراد . فجذورها عريقة في الماضي ، وماضيها ماضٍ غامض بعيد ، من الصعب تحديد

اصله . وهي نتيجة عمل تاريخي ممتد يهيىء ولادتها بتجميع متواصل للأحداث التي تحضرها وتبلورها . ان العمل الانقلابي لذلك يأتي في ذيل هاته التطورات والتحولات ، يعبر عنها عندما تصبح ناضجة متكاملة .

ولـّد مبدأ الصراع الطبقي ، الذي تنشأ عليه الماركسية ، الفعالية الثورية والانسجام فيها ، لان وقائع الحياة اليومية البارزة في وضع انتقالي مليء بالمتناقضات الاليمة ، بين الاثرياء والفقراء ، جعلته واضحاً حياً قريباً من الافهام والنفوس . لقد عبّر ولز الذي لم يكن ماركسياً أو من مناصري الماركسية ، تعبيراً صادقاً عن المشاعر العامة التي اظهرتها الماركسية بقوله : « لو ان ماركس لم يعش ابداً لكان هناك ماركسيون . فعندما كنت غلاماً في الرابعة عشرة ، كنت ماركسياً كاملاً ، وذلك قبل ان اسمع باسم ماركس. لم يكن باستطاعتي ان اتابع دراستي ، كان عليّ ان اعمل في مخزن مقيت ، فأصبحت باكراً ضحية حياة من الكد المرير ، وكان عليّ ان اعمل بشكل قاسٍ ، طيلة ساعات متواصلة ، تحول بيني وبين اي امل بأي تثقيف ذاتي . فلو لم اعلم بأن المخزن كان مؤمّناً بأكثر من ثمنه لكنت اضرمت النار فيه » .

الفراغ العقائدي هو الذي يُبرز الايديولوجية ، ويفرضها ويبررها . يتضح ذلك خصوصاً بعد نشوء الايديولوجية ، إذ نرى ان العقول تنسج فيه ومنه كل ما تريده وتنزع اليه . لهذا نرى، عندما ندرس المبادىء والنظريات السياسية العقائدية ، في اوضاعها التاريخية الخاصة ، ونعيدها الى التراكيب الاجتماعية المختلفة التي تنشأ فيها، ان الفكرة القائلة بأن هذه النظريات والمبادىء واحدة، تعيد ذاتها ، هي فكرة خاطئة . فالمبادىء والافكار ذاتها تتغير في معناها ومضامينها عبر الاجيال ، وتنطوي النظم والكلمات المتشابهة شكلاً على معانٍ متغايرة، لانها تبرز في اطارات وأوضاع اجتماعية تاريخية متباينة .

تعيّن الايديولوجية الانقلابية انتهاء دورة حضارية وولادة دورة أخرى، فمناقشة « تقدميتها » أو « رجعيتها » غير ذات موضوع ، لان نشوءها ذاته يعني ان الحياة الحضارية السابقة قد تفسخت وتهدمت رأى عدة

مؤرخين كجيبون وبعض مفكري القرن الثامن عشر في فرنسا ان المسيحية قد سببت انحطاط الحضارة الرومانية ، ولكن العكس هو الاصح . فانحطاط الحضارة الرومانية هو الذي سبب ظهور المسيحية ، وظهور المسيحية كشف ذاك الانحطاط ، كما ان نشوء الليبرالية اعلن موت المسيحية . لذا ، أمسى تحديد المسيحية كايديولوجية ، او حركة « رجعية » او « تقدمية »، في المعنى الاخلاقي ، أمراً خارجاً عن موضوعنا .

★

بما ان الايديولوجية الانقلابية ترجع بظهورها الى وضع انتقالي ، ساده انهيار عام ، مزق وحدته وبعثر كيانه ، فانها لا تقتصر في نقضها على ناحية واحدة من الواقع القائم ، بل تمتد الى جميع نواحيه فتنتقدها وتنقضها . انها تبدأ دون شك في الناحية العقائدية ، ومن ثمّ تتناول جميع النواحي الاخرى؛ يظهر ذلك جلياً في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

يستحيل نشوء ايديولوجية انقلابية دون ان تنطوي على فلسفة حياة شاملة، او نظرة وجودية تشمل الوجود الانساني بأكمله ، وتحدد علاقة الفرد به من جميع وجوهها الاساسية . فيستحيل ادراك اية حركة انقلابية ، في تحقيقاتها المتعددة ، من سياسية واقتصادية وتنظيمية ، دون ادراك الايديولوجية التي تنشأ منها . ان ما كتبه موسوليني مرة حول الفاشية – وهي في الواقع حركة ذات انقلابية محدودة – بأنها حركة لا يمكن ادراكها في كثير من الاعمال التي تعبر عنها ، كتنظيماتها الحزبية والتربوية مثلاً ، إن لم ينظر اليها على ضوء النظرة الفاشية العامة الى الحياة ، فقول ينطبق على كل حركة انقلابية .

يرى البيولوجي هكسلي ان اهمية النظم الايديولوجية في تاريخ الانسان، كانت من النتائج القليلة المهمة التي توصل اليها ؛ فهي تبرز في التطور الثقافي بالدور ذاته الذي تحققه الهياكل العظمية ، وتقدم الاطار للحياة التي تحركها ، وتحدد ، الى حد كبير ، الكيفية التي تتحقق فيها الحياة .

حاول فاهينجر ، في فلسفته « كما لو أن .. » ، ان يدل بان الانسان

يعيش تبعاً لافكار تصورية صرفة ، لا تمثل الواقع ابـــداً ، ولكنها افكار - كالقول بأن جميع الناس متساوون مثلاً - تعطي الفرد فعاليـــة أكبر في مواجهة المستقبل ؛ في تلك الفلسفة ، نرى ان سلوك الفرد يتحدد على الاخص بما يرقبه في المستقبل ، وليس تبعاً لتجاربه الماضية . ورأى أدلر ، في مقارنة بين هذا المفهوم ، وبين المفهوم الفرويدي الذي جعل من الغرائز ومن التجارب الاولى اثناء الطفولة ، العنصر الاول الذي يحدد شخصية الفرد ، ان فلسفـــة الاول اقرب الى الواقع ، وانهـــا تشكل رفضاً لحتمية فرويد التي ترجع الى الماضي .

قد تكون هـذه المواقف الايديولوجية تصورات لا تمثل الواقع ، ولكن ، مما لا شك فيه انها كانت ، من ناحية عملية ، ذات فائدة كبرى ثورية وبقائية . فالافراد والمجتمعات الذين يعانون ثقة حية ، أو ايمانـــاً عميقاً ، بمذهب ما ، ويركزون سلوكهم على اهداف واضحة ، يقبلون على الحياة بقوة ، ويكافحون القوى المناوئة لهم بنشاط وحيوية لا تعرفها المجتمعات أو الحركات السياسية المتشككة المترددة . فمهما كان الفكر قاصراً فيها كأداة نقد مجرد ، فانهـــا تملك الزخم العاطفي الذي يؤمّن لها التغلب على الصعاب والمخاطر التي يعجز امامها الفكر الناقد .

الايديولوجية الانقلابيـــة هي الاداة التي تكشف عن استعداد الانسان للتضحية والاندماج في الغير . والفلسفات التي تفسر سلوك الانسان بالانانية فقط ، هي فلسفات بائسة ، يكذبهـــا ، بشكل واضح ، تتابع صور انسانية مُثلى في ذهن النظريين ، وأثر هاته الصور في تحديـــد سلوك الانسان وتغييره ، دون ان يكون له أية مصلحة شخصية فيها . انـه لتاريخ مغلوط حقاً ، ذلك التاريخ لذي يُهمل أثر تلك الصور الفاصل في التحولات الكبرى التي تطرأ على المجتمع الانساني .

لهذا ، فان الرجوع الى الفكر الناقد ، وتأكيده كمصدر للسلوك الفردي ، ينقض ، في الواقع ، تلك المشاعر والمواطف التي جعلت الانقلابات والانسان

نفسه أمراً ممكناً ؛ هذه المشاعر والعواطف تتميز بقيمـة بقائية وثورية ، تذيب ، الى حد بعيد ، شخصية الفرد في شخصية الجماعة او المذهب ، وعندما ينفصل الفكر عنها ، يصاب بالشلل ، ويخسر فعاليته في التاريخ ؛ فالموقف التحليلي المحض الذي يتخذه يحدّ من قابلية الفرد في تعريف ذاته بذات الحركة او المذهب. صفات الفكر الناقد الاساسية هي الاستفهام ، والبحث ، والشك، والتجرد ، والتحليل الموضوعي . ولكن الفكر المستقل المجرد هو ظاهرة تعثير وخطر من ناحية بقائية وثورية ، لانه يضع الجماعة او المذهب او الحركة ، في موقف عاجز امام الجماعات الاخرى ، التي جعلت الفكر في خدمة مقاصدها ومشاعرها الكبرى ، يساعدها في تحرّي طرق الوصول اليها ، وينير الطريق امامها ، وينذرها مما يرقبها من عثرات ونقص ، ويحثها على تلافي اخطائها ، ويوفر لها التبرير الذي تحتاجه لعواطفها ومشاعرها وقيمها .

لننظر الى التاريخ نظرة عـامة ، فنرى ان الفكر المجرد المستقل يؤكد ذاته ، على الأخص ، في ادوار الانحلال الحضاري ، التي نجد أثناءهـا قسماً كبيراً من الناس يهتمون بمقاصد فردية ، وبمتابعة مجالي المعرفة في ذاتها ، دون ضبطها بقصد عام يخضعها لمصلحة الجماعة او المذهب الذي تعبر فيه الجماعة عن ذاتها . هكذا أدوار هي اجمل أدوار الفكر ، من نواح عديدة ، ففيها يظهر بأجلى نقائه وجماله ، ويستقل ويعمل في وجوه من الخلق والابداع تجد غايتها في ذاتها . انه فكر يكشف عن « اسطورية » العقائد والأديان القائمة ، وعن عنصر الوهم والخيال فيها ، ويحلل المساوىء والمقاصد التي انطوت عليها . فان الحضارات لذلك تموت، حسب تعبير كراتش، من التأمل الفكري المجرد ، والتحليل العقلي المستقل ، كما تموت بسبب اية عنـاصر اخرى . أثارت هذه الظاهرة دائماً دهشة المؤرخين الذين يدرسون نشوء وسقوط الحضارات ، لأنهم وجدوها تعبر عن قواها الابداعية ، وتحقق أجمل نتاجها ، في المرحلة التي تسبق موتها وانهيارها مباشرة .

ولكن الفكر يعجز عن الاستمرار طويلاً في هكذا وضع ، لان تجمده

واستقلاله المحض يجعلانه يدور في حلقة مفرغة ، فيتعب ويضجر ويتمثر ويتبرم ، ولا يلبث ان ينكرها ويتطلع الى حقيقة يتجاوز بها تجرده الصرف . ترافق هذه الحالة النفسية دائماً ظهور الايديولوجية الانقلابية التي ما ان تبرز حتى تستقطب الفكر الضائع المتخبط ، فتعطيه التركيز والوضوح والانضباط ثانية، ليعرف معنى الالتزام ومعنى الحرارة الانسانية من جديد . لا يعني ذلك ان الفكر يجب ان يخسر كل مظهر من مظاهر استقلاله ؛ يخسر فكر من هذا النوع أثره وذاته ، بل ان يكون موجهاً ومنضبطاً بغائية الايديولوجية العامة، يسدد بها خطاه .

تستحيل مقاصد الايديولوجية الانقلابية التي تبشر بها عند ظهورها على التطبيق التام ، لأن الفكر الانساني ، وإن كان بامكانه الكشف عن بعض حقائق التاريخ أو قواه ، وخصوصاً عندما يكون انقلابياً فيعبّر عنها بوضوح، يعجز عن تحقيق ذلك في الواقع بسبب ما يعتري الانسان من ضعف، وما يعوزه من كمال . لهذا فإن دور الايديولوجية يجب ألا يقاس بقدر تحققها أو تجسدها في الواقع ، بل في كفاءتها على التعبير عن قوى التاريخ ، وفي فعاليتها في نقل التاريخ الى صعيد جديد ، وفي أثرها في تطوير المجتمع . فعندما نحكم على المسيحية او الليبرالية او الشيوعية مثلاً ، يجب ألا نبني حكمنا على قدر تحققها في الواقع ، بل على الاتجاه الذي اعطته للانسان ، وعلى درجة الإنماء الذي احدثته في وضعه . إن قيمة الايديولوجية الانقلابية تنشأ في المستقبل وليس في الحاضر . فقليلون هم الذين يكتشفون قيمتها الصحيحة عند ظهورها ، وقليلون هم الذين يمحضونها ولاءهم وحماستهم في ذاتها . تقبلها جمهرة الناس لاسباب ثانوية ، والاكثرية تنضمّ اليها ، عندما تبدأ سيادتها وقوتها . تحاول الايديولوجية الانقلابية المستحيل وتستلزم قدراً من الالوهية في الانسان ، غير ان معظم الناس يأبون ان يتعرفوا على هذا العنصر فيهم ، لانه يفرض عليهم تجاوز فرديتهم والعمل لمستقبل بعيد .

يكتمل معنى القيم التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية فقط على صعيد

مثالي محض . فاظهار الخيبة امامها وأمام منجزاتها يعني اننا لا ندرك طبيعتها الاساسية ودورها الرئيسي في الحيـــاة . فالحرية والمساواة والاخوة مثلاً ، تتحقق فقط في صراع الانسان من اجلها ، وفي أمله بها .

ليس هناك من طريقة ، يمكن التنبؤ بها تماماً وبشكل علمي دقيق ، عن المستقبل . ولكن ، دون الخروج من الحاضر ، ودون تصور المستقبل الذي يظهر وكأنه دائماً خارج قبضة العقل الانساني ، يستحيل علينا ان نعمل وان نؤثر في العالم الذي يحيط بنا . تدل التجربة التاريخية بوضوح على ان ضبط المستقبل بصورة نتخيلها عنه او حوله ، يشكل اكثر الطرق فعالية في التأثير على التاريخ ، وفي احداث تغييرات كبيرة فيه . كان المسيحيون الاولون مثلاً يرقبون نهاية العالم الوثني سريعاً ، ومجيء المسيح ثانية بعد جيل واحد ، لتدشين مملكة القديسين. كانت الصورة حلماً ولم تتحقق . ولكنهم استطاعوا ، باستلهام موقفهم منها، ان يبنوا المستقبل في صورة جديدة انبثقت من المسيحية . ان الاشتراكيين في الغرب عتبروا لينين رجلاً حالماً ، بعيداً عن الواقع ، وان تركيز جهده على الثورة في روسيا ضياع للوقت ، ولكن فكرة لينين نجحت، وحدثت الثورة كما ارادهـــا هو في روسيا . لم يتحقق المجتمع اللاطبقي الذي حاولت الماركسية خلقه ، ولكن الايديولوجية استطاعت ، في محاولة تحقيقه والتركز عليه ، ان تبني مجتمعاً جديداً ، يستوحي الماركسية ، ويحاول في كل ما يفعله ، ان يستوحيها . اعتبر معاصرو مازيني ايضاً ان الصورة التي ابرزها عن المستقبل في وحدة ايطالية حلم مجنون ، ولكنها كانت ، بكلمة سوريل ، « فعالة في تحقيق هذه الوحدة ، اكثر من جيوش جاريبالدي ، واكـــثر من دهاء كافور » .

لا تجد الحركات الانقلابية معناها في النظم التي تنشئها او تقود اليها ، بـل في القيم والتصورات الاساسية التي توحي بها وتكمن وراءها . امـــا الاعتماد والتأكيد عليها في ايضاح معنى الحركة الانقلابية فطور يـــأتي ، عندما تخسر الحركة انقلابيتها ؛ لذلك ، نجـــد الآن كثيرين يعرّفون الديمقراطية الليبرالية

كتركيب معين من نظم معينة ، لاتخاذ قرارات سياسية وتشريعية وادارية .
لا شك في ان الديمقراطية هي اشد فعالية ، وتنشأ في معان اساسية تبرزها للإنسان والمجتمع. اما النظم التي تعتمدها فهي ادوات في خدمة المعاني وطرق تعبير عنها ، وتجد تبريرها في الاهداف التي يجب ان تحققها وليس في ذاتها .
التعريف هذا خاطىء والرجوع اليه يعود الى انكماش الديمقراطية كحركة ديناميكية وايديولوجية انقلابية ؛ والى عجزها عن الامتداد مع التاريخ الذي تجاوزها والغاها .

يعطي ريمون آرون مثلا بارزاً لتعريف الديمقراطية المنكمشة ، والمنكفئة على ذاتها ، عندما يكتب أن الدولة الديمقراطية لا تنبثق في أي نظام عقائدي ، ولا تحاول أن تجد مصادقة عليها عن طريق أي ايمان، وهي تنشىء فقط القواعد والقوانين التي تمارس الاحزاب المختلفة ، في اطارها ، تنافسها السلمي في سبيل السلطة . ولكن آرون تكلم باستمرار عن الفاشية والشيوعية والنازية كأديان زمانية جديدة ، وحدّد الدين الزماني بانه مطلق حزب يعلن فلسفة في العالم ، ويثير حماسة من النوع الديني . ينطبق جميع ما قاله ولا شك على الديمقراطية . أما اذا كانت الديمقراطية في وضعها الحالي عاجزة عن التعبير عن تلك الصفات ، فلأنها في دور انحلالي ؛ بيد أنها عند ولادتها وامتدادها ، كانت صورة واضحة عما يعنيه آرون بالدين الزماني . ليست الليبرالية مجموعة من الأساليب والوسائل في الحكم والسياسة ، ولا الايمان بامكان ظهور مجتمع يتألف من تعدد في الهيئات والمصالح ، ويعمل على طريقة المناقشة والمساومة ؛ فهذه الأساليب والأوضاع تفترض بروز الميول التي تدعم وتحبذ وجودها ، وتلك تفترض تثقيف الانسان بها الذي لا يعني فقط تبريرها أو تفسيرها ، بل تفسيره هو ذاته ، وتفسير علاقته بالمجتمع والتاريخ .

يرفع ظهور الايديولوجية الانقلابية الانسان الى صعيد انساني جديد ، وهكذا تصح تسميته بالكائن المنتج للمواقف الثورية . ان الايديولوجية الانقلابية التي تربط بينه وبين الحياة ، وتعطي الحياة معنى ، ليست فقط

ضرورة ليس باستطاعته ان يتحرر منهـــا ، بل هي ، من جهة اخرى ، « محررة » من الطبيعة ، والقوة التي تخلقه ككائن اجتماعي مستقـــل . ففي امتدادها وتحققها ، أي في حركة اجرائها تحولات وتغييرات في العالم الخارجي الذي تمتد وتتحقق فيه ، يغيّر الانسان ويحوّل ذاته . فهو يخرج ، في موقف من هذا النوع ، من الطبيعة ويسودها في آن واحد . فالايديولوجية الانقلابية تفصل بينه وبينها ، ولكنها في الوقت ذاته تجمعه بها من جديد ، كسيد لها . في هذه العلاقة الحية الديناميكية ، التي ترفع الانسان الى مرتبـــة السيادة والخلق ، يتعلم الانسان كيف يكشف عن امكاناته ، وكيف يزيـــد من قوى الابداع في نفسه .

الايديولوجية الانقلابية في التعبير عن ابعادها الأساسية

ثنائية التجاوز الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية

كل ايديولوجية انقلابية تتجاوز حاضرها والوجود التقليدي الذي يكمن وراءه ، فتفترض وضعاً قديماً سحيقاً بفيض سعادة تستوحيه ، ومجتمعاً مقبلاً تحث الخطى نحوه ، وتدعو الناس والمؤمنين اليه .

أما التاريخ الذي يبرز بين هذين المجتمعين فتلغيه وتشجبه، وتعتبره خروجاً وانحرافاً عن قدر الانسانية الصحيح . فهي تشطر التاريخ الى شطرين : الشطر الذي يتقدمها ، أي الشطر المنحرف ، المنفعل ، المشوه ، والشطر الذي يبدأ بظهورها وولادتها ، أو الشطر الذي يصحح سير الانسان ويُرجع اليه انسانيته الصحيحة . يمتدّ الغاء التاريخ في هذه الخاصة عادة ، الى التاريخ الذي يرتبط بالحاضر الذي تنكره الايديولوجية وتتمرد عليه ، لا الى التاريخ الذي تقدم هذا القسم منه . فالليبرالية مثلاً تلغي التاريخ الذي يبدأ بظهور المسيحية كله،

لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بالواقع الذي تدعو الى الغائه ، ولكنها لا تلغي تاريخ روما واليونان ؛ انها في الواقع تعتمد هذا التاريخ وتستوحيه . أما الذي تلغيه فيمتد عادة امتداد الايديولوجية التقليدية .

إن لفظة « ثورة » كانت في الأصل كلمة اعتمدها علم الفلك ، وزادت أهمية ومكانة في العلوم الطبيعية ، بعد ان استخدمها كوبرنيكس في عنوان أحد كتبه ، حيث تعني حركة النجوم المنتظمة التي تعيد ذاتها بشكل حتمي ، دون أن تنطوي على أي جديد . ان الخاصة التي نجدهـا في الايديولوجيات الانقلابية الكبرى ، والتي تشطر التاريخ الى شطرين ، هي في الواقع امتداد لمعناها في علم الفلك،لأنها ترى أن التاريخ سينتهي في مجتمع يُعيد سعادة وفضيلة وانسجام وحرية واخاء الخ ... مجتمع سابق ظهر قبل التاريخ الجليّ . وصف باين مرة الثورة الفرنسية والثورة الاميركية بأنها ثورتان تنطويان على عنصر مضاد ، أو ردّة ضد الثورة ، لأنه شعر بأن الجدّة المطلقة تشكل حجة ضد وليس مع الحقوق الانسانية ، التي كانتا تبشران بها ، فاستنتج بأنه يجب أن يكون هناك دور سابق عرف هذه الحقوق وعاناها .

تجدر الملاحظة هنا بأن باين أخطأ ، في الواقع ، بتصوير هاتين الثورتين ، لأن الليبرالية في جميع أشكالها ، من روسو الى لوك ، ومن جافرسون الى بانتام ، وفي جميع ثوراتها وانقلاباتها ، كانت تحقق الشرط الذي أراده باين فيها . لقد تجاهلت التجارب التاريخية والتاريخ ، ولم تجد أي معنى في نظمه السياسية أو الاجتماعية أو العقائدية ، وقالت ، بدلاً من ذلك ، بالرجوع الى مبادىء عقلانية مجردة تلغي الماضي ، كما انها نادت بحالة طبيعية أولى خارج المجتمع والتاريخ ، وأرادت ارجاع نقائها وخيرها وسعادتها ، في مجتمع جديد بشرت به . إن هناك تماثلاً كبيراً بين « الحالة الطبيعية » التي بشرت بها الليبرالية ، وبين جنة عدن في المسيحية .

ان فكرة وضع أولي سعيد ، يعيد ذاته في اصالة جوهره، في وضع نهائي ينشأ في نهاية التاريخ ، كفكرة المجتمع الشيوعي البدائي في الماركسية ، أو

الحالة الطبيعية في الليبرالية ، فكرة تعتمد على حقيقة لا يمكن تفسيرها بالمفهوم التطوري التقدمي الذي ساد الاثنتين . فإن نحن فسرناه بأنه امكانات تتحقق أو بأنه حركة ديالكتيكية ، أو بأنه نتيجة سببية ، فسيظل مفهوماً يخــذل الادراك ، لأن هكذا فكرة تفترض قيام بداية تنفصل كل الانفصال عن كل ما يتلوها ويتبعها من أحداث وتطورات تاريخية .

التأكيد على المستقبل هو ظاهرة واضحة في الايديولوجية الانقلابية، وهي، مهما اختلفت عنه في صورها ، تحن دائمــاً الى نوع معين من المستقبل ، ترى فيه حلاً لمشاكل مجتمعها القائم ، يلغي التاريخ المتقدم عليها ويتجــاوزه ، ويستوحي مجتمعاً سابقاً يبرر بوجوده امكان ظهور المجتمع الجديد . فأمسى من الصعب لذلك التمييز بين الشيوعية والنازية على طريقة دوفارجه وغيره، فنقول بأن الشيوعية تنظر الى المستقبل متفائلة باقامة عصرها الذهبي فيه ، بينما تتطلع النازية الى الوراء لترنو الى العصر الذهبي في الماضي . الفرق – إن كان هناك فرق – كمي فقط وليس نوعياً . فكلاهمــا يتطلع ، في الواقع ، الى الماضي، ويكشف فيه عن وضع مثالي يستوحيه ، وكلاهما ينظر الى المستقبل ، ويرى أن هناك دنيا جديدة تحمل في جوانبها حيــاة تعيد ، الى حد بعيد ، جمال مجتمع قديم .

تعود جميع الايديولوجيات الانقلابية الى صورة ماضية والى صورة مقبلة، وتمتد من الأولى الى الثانية . وتعــود الحركات الدينية الى أيام الخلق أو المسيحية الاولى ، والانقلابات الزمانية العلمانية، والى مجتمع قديم ذهبي ، جعل الناس أحراراً متساوين مستقلين ، كما ان الثورات القومية تحاول إحياء تاريخ عريق قديم مليء بالذكريات المجيدة . أما الحــاضر ، فهو موطن الألم والنفي والسقوط في نظر الدين والحركات الدينية وفي نظر الايديولوجيات الانقلابية الحديثة . ولكنه يبرز في كليهما كمحطة فقط ، يقف فيها الانسان قليلاً ، في طريقه الى المستقبل السعيد الكامل، في السماء، تبعاً للأولى ، وعلى هذه الارض تبعاً للثانية .

يرى هوفر في دراسته القيمة حول المؤمن الحقيقي ، أن الحركة الانقلابية ، أو ما أسماه هو بالحركة الجماهيرية ، تلغي من كيانها « الماضي » و « الحاضر » ، وتركز أنظار أتباعها على المستقبل ، فتجعل خط المعركة الفاصل بين ما كان وبين ما يجب ان يكون. أكد توكفيل على الظاهرة ذاتها في دراسته الكلاسيكية حول الثورة الفرنسية ، فبيّن كيف أنها كانت تحاول ، بجميع الوسائل ، أن تهدم كل علاقة أو قرابة مع المجتمع الذي تقدمها . يجب التنبيه هنا بأن الماضي الذي تلغيه الحركة الانقلابية ككل ، يمتد الى الماضي المباشر الذي هو قاعدة للحاضر الفاسد المنحرف ، الذي تحاول الايديولوجية الانقلابيـة تهديمه ، أو بكلمة أخرى ، الى الماضي الذي ادّى بامتداده الى توليد الحاضر ، ولا يزال يرتبط به عقائدياً واجتماعياً وسياسياً . لذلك ، كانت هناك نقطـة في امتداد الماضي ، يقف عندها نقض الحركة له ، وهي عادة نقطة تنقطع فيها روابط الحاضر العقائدية السياسية بالماضي . أما فيما يتعلق بالتاريخ المرتبط بالحـاضر الذي تنقضه ، كانت الايديولوجيات الانقلابية تتخذ كل أنواع الاحتياط ضـد استيراد أو ابقاء أي شيء منه ، وخصوصاً في وجهه العقائدي ، في النظـام الجديد ، وكانت لا تدخر وسعاً ، ولا تتردد أمام أي جهـد في تهديم الذات الماضية .

*

وصف العالم بأنه عالم يعيش في الشر هو وصف قديم قدم التاريخ ذاتـه ، وقِدم الفن والشعر والأساطير والدين . فنحن نجد اجماعاً عاماً بأن العالم بدأ في وضع صالح سعيد ، وأن ذلك الوضع زال زوال الحـلم ، فبرز سقوط في الشر كان يقود الانسانية من سيء الى أسوأ . ولكن ، حديثاً وفي القرون الثلاثة الأخيرة فقط ، ظهر مفهوم تفاؤلي جديد ، يرى أن التاريخ يتقدم دائماً نحو أوضاع فضلى ، وينتقل من حسن الى أحسن .

آمنت الايديولوجية الليبرالية بأن الانسان لم يكن يعرف ، قبـل نشوء الدولة ، الفرق بين الخير والشر ، بل عاش في عصر ذهبي تحقق فيه تجانس عام. نجد هذه الثنائية الليبرالية ليس فقط بالرجوع الى مجتمع بدائي يعيد نقاءه مجتمع

مقبل ، بل أيضاً في المبادىء الاساسية التي برزت منها هذه الحركة ، وأعني بها الحقوق الطبيعية الفطرية في طبيعة الانسان كانسان . فالقول بهذه الحقوق يعني رجوعاً الى دور كان فيه الانسان خارج المجتمع والحضارة .

تميزت الايديولوجية الليبرالية وبشرت بمبدأ التقدم المستمر غير المحدود ، ورأت في الماضي كل شر وفي المستقبل كل خير . ورأى الفلاسفة الذين هيأوا لها ، أن التاريخ الذي تقدمهم يتألف من اللهو العابث ، ومن وقائع أخلاقية بدائية ، ومن رذائل وسخافات ، وأن تبريره الوحيد يظهر في كونه مقدمة غير جميلة لعصر النور . وجد هؤلاء الفلاسفة أنه من الصعوبة القصوى الكشف عن حس فلفسي في ما ساد الماضي من أعمال خضعت لمقاصد انسانية أنانية . فتاريخ الماضي لم يكن تاريخاً عقلانياً أو قابلاً للتحديد في عبارات علمية ، لأن قوامه مؤلف من أناس لا تعرف شهواتهم وغرائزهم أي انضباط .

إن الثورات الليبرالية وفي طليعتها الانكليزية والاميركيـــة والفرنسية ، وخصوصاً الأخيرة ، افترضت جميعها مجتمعاً بدائياً صوريـــاً بنته على أسس عقلانية محضة، ورجعت اليه كأساس للنظريات الجديدة، في تركيب الانسانية الاجتماعي . افترضت هذه الفكرة أن أفراد المجتمع المجرد ذاك قد دخلوا عن قصد وسابق تصميم في عقد اجتماعي ، وعلى أساس هـذا العقد الصوري ، في وضع بدائي مزعوم ، لا يقل عنه صورية ، أنشأت هذه الثورات نظاماً عاماً من المجردات كقاعدة لمساواة انسانية عامة .

شطر فولتير ، وهو يؤلف مع روسو ، الصوت الايـــديولوجي الاول للثورة الفرنسية ، التاريخ ، بحدّة وبشكل جذري ، الى شطرين . فمن جهة نرى موقفاً سلبياً تشاؤمياً بالنسبة لتاريخ الانسانية ، لا يرى فيه منذ ظهور المسيحية حتى ذلك الوقت سوى سلسلة طويلة من الخرافات والمزاعم الحمقاء . ولكن هذا التاريخ انتهى بانتهاء المسيحية أمام ظهور العقلانية ، عقلانيـــة القرن الثامن عشر ، عصر النور ، التي قـــادت الى مجتمع جديد تمّ عتقـه

من خرافات وسخافات وأوهام التاريخ القديم ، الى مجتمع يولد فيه التاريخ ولادة جديدة .

أما روسو الذي يقف وراء الثورة الفرنسية ، موقف الينبوع وراء مجرى الماء ، فقد ذكر ما أسماه بالحالة الطبيعية ، وما أسماه بالحالة المدنية ؛ وقال إن هناك تناقضاً وتنافراً أساسياً بين الاثنتين . فالانسان كائن فاضل ، يدين بطبيعته الفاضلة لحالته الطبيعية ، لا لحالته المدنية التي تنقض ، في الواقع ، العنصر الفاضل . فالفضيلة الطبيعية ، الفضيلة الحقيقية للانسان ، توجد في ذاته ، كما هي بحكم طبيعته ، وكما يعانيها عندما يحيا من ذاته وفي أعماق هـذه الذات . ليست جميع القيم الاخرى ، من ذوق فني ، ومن ثقافة ، ومن ذكاء الخ ... من جوهر ذاته ، بل تأتيه من الخارج وتبقى غريبة بالنسبة للذات ؛ لذا ، يكفي الانسان أن تكون له تلك الفردية التي تحيا حياتها الخاصة ، لأن جميع مـا تبقـّى فروق اصطناعية فقط بين الناس .

يشجب روسو بهـذا المفهوم ويلغي جميع التشكيلات والنظم الاجتماعية القائمة ، لأنه مفهوم يصف انساناً يختلف عن الانسان الذي يتألف منه المجتمع التقليدي السائد ، في انـه ينظر الى نفسه خارج جميع الترتيبات والمفاضلات والتراكيب الاجتماعية ، أو ، بكلمة موجزة ، خارج المجتمع ، كما هو في ذاته ، في كينونته كإنسان فقط .

أحيا روسو ، من ناحية أخرى ، التراث اليوناني ، وحمله الى الأذهان بشكل بلوتاركي . كان هـذا الموقف ، موقف جميع الانقلابيين الفرنسيين الذين كانوا لا يتعبون من الرجوع الى صولون وليكارجوس ، ويذهبون في استلهام الماضي البعيد ، لدرجة تغيير لباس نسائهم وقادتهم الى ما خال لهم أنه الزي الكلاسيكي .

لم يكن مونتسكيو يلقي أية نظرة على الحكومات المعاصرة التي تتميز بطابع ديمقراطي ، كجنيف وهولاندا ، بل يأخذ أمثلته من رومـا وأثينا

واسبارطة ، التي كان للمثل التي آمنت بها ، اليد الطولى في تحديد مثل الثورة الفرنسية ، وفيما بعد ، موقف نيتشه والنازية .

كتب ميشيليه ، مؤرخ الثورة الفرنسية ، قصتها من هـذه الزاوية . ففي مقدمة كتابه « تاريخ الثورة الفرنسية » ، يصور العصور السابقة بشكل أسود مظلم ، والمسيحية التي سادتها كخطيئة أولى وعقيدة مرتجلة ؛ ثم يقارنها بالثورة التي حاولت تجاوزها بعناها الذي كان رمزاً للعدالة والفضيلة . لهـذا ، رأى أن المصالحة بين الاثنتين خطأ وتسوية ضعيفة ، وأن الثورة يجب ان تنتصر . كشفت مبادىء المجتمع الانساني الكبرى ، ومبادىء العقل، عن نفسها بشكل نهائي ، في فلسفة القرن الثامن عشر ؛ أما كنيسة القرون الوسطى ، فلم تكن سوى مؤامرة لجعل الانسانية بائسة خاضعة للعنة والاضطهاد . كان مؤرخو الثورة بشكل عـام ، من ميشاليه الى جوريه ، الى مـاتيا وأولار ، يحاولون دائماً ان يكشفوا عن المبادىء التي سادت العصور والادوار التاريخية الماضية ، كي يقيسونها كلها بروح الثورة ومبادئها .

لاحت الثورة الفرنسية آنذاك ، الى حـد بعيد ، بسبب تلك الخاصة ، كطلائع فجر جديد ، كبادرة دنيا جديدة ، كنقطة تحول توجه ليس فرنسا فقط ، بل أوروبا جمعاء ، حيث انفتح لها في طابعها كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، وفي طليعتهم هيجل ، وهلدرلين ، وكَنْت ، وشليجل ، وجوته ، وهردر ، وجانتز ، وجوراس ، وستولبرغ الخ ...

أما الثورة الاميركية فقـد كانت تستوحي باستمرار ، وبشكل منظم ، المجتمع الروماني واليوناني ، وتعتمد عليها في اشادة بناء فكرها ونظامها . فعندما رأى باين أن ما صارت اليه اليونان بصورة مصغرة ، سوف تحققه اميركا بصورة مكبرة ، وعندما وجد جون آدمز أن الدستور الروماني بنى أشرف شعب وأقوى سلطة عرفها التاريخ ، راحا يعبران بذلـك عن موقف الثورة ككل . من هذه اللمحة الخاطفة ، حول هذه الخاصة في الايديولوجية الليبرالية

الانقلابية ، نرى ان التاريخ الذي تلغيه هو ، في الواقع ، التاريخ الاوروبي الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد معها . إنه مثال واضح عن قيمة الايديولوجية الانقلابية في المراحل الانتقالية الثورية ، ويدل على الدور الأول الذي يرجع اليهـــا ، أي ، بكلمة أخرى ، ان الغـــاء ذلك التاريخ يرجع الى اقترانه بايديولوجية أخرى ، وان ما تلغيه ، في الواقـــع ، يرجع الى كون القضية الانتقالية الثورية الأولى قضية صراع بين ايديولوجية تقليدية وايديولوجية جديدة .

*

اما الماركسية فترى ان الانسان ، في المجتمع الرأسمـــالي ، كائن محدود ومحتوم ، وان الاعتماد على العنـــاصر الاقتصادية في الخارج خطيئة الماضي الكبرى ، وان ازالته ضرورة لوضع نهاية لعهد عريق في القـــدم . تحاول الماركسية ان تحقق هذا الالغاء ، وبسبب ذلك ، تدل على نقطة تحول يرجع بها الانسان الى ذاته والى حريته ، لانها ستقوده الى الخروج من العبودية . هكذا ينقسم التاريخ الى قسمين : الماضي ، وهو قسم محتوم بالاقتصاد يستعبد الانسان ويذله ؛ والمستقبل ، الذي يظهر نتيجـــة نشوء الماركسية ، وهو مستقبل يمسي تعبيراً عن نشاط الإنسان الاجتماعي الذي يشعر عفويـاً بالأخوة التي تربطه بالغير ، الإنســان الذي ينتقل إلى صعيد الحرية .

لا يقف ماركس كثيراً عند أشكال الاقتصاد البدائي ؛ لقـــد ذكر ، في الجزء الأول من « رأس المـــال » ، فكرة المجموعة البدائية ، ولكنه اكتفى بعرض بعض الأمثلة ، ولم يدمجها بنظرية عامـــة . ولكن أنجلز أكد تأكيداً خاصاً على فكرة الوحدة الأولى ، وعلى وجود شيوعية أولى بدائيـــة ، تمثل نموذجاً اقتصادياً حضارياً يختلف عن الاقتصاد التجاري . فنراه ، في الكتاب الذي أصدره ضد دوهرينج ، يعلن بأن « جميع الشعوب المتحضرة تطورت من دور أقرّ ملكية الأرض الجماعية » . لم تكن تلك الظاهرة محدودة أو جزئيـــة في نظر أنجلز ، بل ظاهرة عامة شاملة ، تشكل نوعـاً من الضرورة التاريخية لتطور المجتمع الذي ينتقل من ملكية شيوعية إلى طور الملكية الخاصة ، ومنه

إلى طور الملكية الشيوعية ، الذي يعيد الطور الأول إلى الحياة .

لهذا نرى ماركس ، وخصوصاً أنجلز ، يهللان ، عندما ظهر كتاب لويس هنري مورجن « المجتمع القديم » . ففيه ، يرى المؤلف أن حركة الاجتماع تمر عبر أطوار اجتماعية معينة يمكن تحديدها ؛ أولها طور بدائي ، تحققت فيه ليس فقط ملكية جماعية عامة ، بل حرية واخاء ومساواة ، وآخرها طور يعيد الطور الأول الى حيز الوجود ، فيحقق ما كان يميزه من ملكية جماعية ، ومن حرية واخاء ومساواة .

لخص أنجلز كتاب مورجن في كتاب آخر أصدره ، تحت عنوان « أصل العائلة ، الملكية الخاصة والدولة » ، بغية الدفاع عن الطور الشيوعي الأول ، وعن سير تطورات المجتمع نحو مجتمع مقبل يماثل القديم تماماً .

يتعرض كوتسكي لذلك ايضاً في كلامه عن الثورة البروليتارية ، فيقول بأن الماركسية تعترف بأن المجتمع اللاطبقي الذي تبشر به هو ، في الواقع ، صورة جديدة عن المجتمع البدائي . فالعمل يصبح المصدر الوحيد للدخل في مجتمع مؤلف من العمال وعائلاتهم فقط ، تماماً كما كان الأمر في الاقتصاد البدائي ، الذي كان نقطة انطلاق الانسانية التاريخية . يبرز الفرق الوحيد في المجتمع الجديد في التخصص الاقتصادي الذي يزيد ويتعقد إلى ما لا نهاية له .

كان هذا التجاوز الثوري شديداً في الماركسية لدرجة جعلت دركهايم يقول بأن المفكرين الشيوعيين لا يتجهون نحو المستقبل ، بل نحو الماضي ، وبأنهم ، من هذه الناحية ، رجعيون .

نظر الماركسيون الى الشيوعية البدائية نظرة رومانطقية ، ومالوا إلى اعتبار تحولها إلى المجتمع الطبقي سقوطاً للإنسان ، يعادل سقوطه في المفهوم المسيحي .

أما من ناحية التاريخ الروسي ، الذي سبق الانقلاب الشيوعي ، فقد

أسقط كانحراف انساني عام . أشار لوناشرسكي ، قوميسير التربية ، الى هذه الخاصة ، عام ١٩٢٣ ، عندما أوصى بالغاء تعليم التاريخ والأدب الروسي ، وإعادة كتابته من جديـــد ، لأن تاريخ روسيا ، حتى ولادة لينين وظهور الحركة البروليتارية ، كان تاريخ فوضى وجهل وظلام واستبداد لا يستحق أن يُدرس . فتاريخ روسيا يبدأ بشكل واضح جدي منـــذ ابتداء الثورة . لذا ، وجب نبذ ثقافة روسيا قبل الثورة ، لأنها ثقافة اقطاعية بورجوازيـــة بائدة .

آمنت الايديولوجية النازية أيضاً بأن هناك ثقافة المانية بدائية ، عبرت عن ارادة الله ، وكانت ، عبر التاريخ ، مصدراً لكل خير ، لكنها انهارت بسبب تآمر الأجناس الغريبة والكنيسة واليهود ، وأنه يجب إحياؤهـــا عن طريق أرستقراطية جديدة متواضعة المولد ، أصيلة في روحها الجرماني . كان هتلر يعتبر مرحلة الحضارة المسيحية كلها انقطاعاً للتطور الانساني، الذي سوف يصحح ذاته بظهور النازية التي ستحرره من المسيحية .

أما الفاشية الايطالية، فقد حاولت ايضاً ان تتجاوز التاريخ المسيحي كله، فتطلعت نحو روما ، وحاولت بعث تقاليدهـا السياسية والاجتماعية . اقترح ألفرد روكو ، فيلسوفها ، كتابة التاريخ من جديد كتابة تمثل الثورة الفرنسية والديمقراطية كالطور الذي يتوّج حركة انحلال وفوضى بدأت بسقوط روما، وامتدت عبر القرون الوسطى .

وهكذا، نرى ان التاريخ الذي تلغيه الليبرالية والنازية والفاشية هو التاريخ الذين نشأ مع المسيحية واقترن بها ؛ يوضح ذلك ايضاً ، وبشكل بارز ، أن سبب الالغاء البعيد يعود الى ما ذكرته سابقاً من أن الصراع الأول ، في المرحلة الانتقالية الثورية ، هو ، في الواقع ، صراع الايديولوجيا الانقلابية الجديدة مع الايديولوجية التقليدية ؛ يتركز كل شيء على هذا الصراع ، ويتبلور به ، ويأتي في ذيله .

إن ما يُسمى بالحركات الألفية الثورية ، التي كانت تنادي بها فرق دينية منشقة عن الكنيسة ، كانت ، طيلة قرون عديدة ، تملأ خيالات الناس بصور ورؤى عن مملكة الله على الارض ، التي كانت تجد صورتها في الحيـاة المسيحية الأولى، بملكيتها الجماعية، وببعدها عن كل تميز طبقي، وبحريتها في المسيح التي رفعت الروح الانساني فوق القوانين والشرائع . كان ذلك ظاهراً ايضـاً في حركة الاصلاح الديني ، إذ ان الهدف الذي أرادته ، كان احيـاء المجتمع المسيحي الأول ، أي تجاوز تاريخ الكنيسة الكاثوليكية والغاءه .

لا يزعم مصلحون من هذا النوع ابداً ، من هوس الى سافونرولا الى لوثر ، انهم يبشرون بعقيـدة جديدة ، بل يدعون ، بعكس ذلك ، الى الرجوع للأصول ، لأنهم يزعمون ايضاً ان الدين والكنيسة ضاعا عن معناهما ، وأنه من الضروري « إصلاح الرأس والأطراف » .

لم يكن ارتقاب معركة نهائية فاصلة ، ينتصر فيها شعب او فئة مختارة ضد دنيا من الاستبداد ، تُلغي فيها صورةُ حياة جديدة نقية حيـاةً فاسدة قائمة فتدمرها ، ومن ثمّ تجدّد العالم ، وتجعل التاريخ يصل الى غايته ، بالأمر المستحدث . فهي ظاهرة عريقة كانت تتخذ في الحركات السابقة طابعاً دينياً ، ولكنهـا ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، شرعت تأخذ طابعـاً علمانياً . وجُلّ ما حدث ، أن ما كان يحقق في المـاضي باسم الله ، أصبح يحقق باسم التاريخ ، وما كان يجد تبريره بارادة الله ، اخذ يبرر ذاته باسم مقاصد التاريخ . ولكن القصد كان واحداً : تحرير الانسان من ماض شرير فاسد بالغائه ، وبناء عالم جديد ينفصل عن الماضي البائد .

نجد أيضاً هـذه الثنائية في التجاوز الانقلابي ، في حركات قومية ثورية محددة ، لم تتكامل تكامل الشيوعية أو النازية أو الليبرالية . فالثورة التركية بقيادة أتاتورك مثـلاً ، نقضت المرحلة التاريخية التي نشأت في الإسلام ، تجاوزتها ، ورجعت الى أعمـاق الماضي ، تكشف عن الصورة التاريخية التي

ترتبط بها ، فوجدتها في المجتمع الحثي . فالحثيون أصبحوا أسلاف وأجداد الأتراك الحاليين ، وفتوحاتهم أصبحت المصدر الأول للحضارة فوق الارض ؛ أصبحت كل الحضارات ، هكذا ، مديونة للأتراك .

وفي اليابان نرى الحركة الثورية ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، تكشف عن ماض بعيد يبرز في الشنتوية ، وهي ديانة قديمة كانت مهملة ومنسية ، وعن طريقها أعلنت أن أباطرة اليابان يتحدرون من أول امبراطور انساني لقب « بالروح العسكري الإلهي »، وهو الامبراطور الخامس من سلسلة تتحدر من الشمس إله السماء .

كما اننا نرى الآن الصورة ذاتها تطالعنا في المجتمعات البدائية ، إثر احتكاكها وتناقضها مع المجتمعات الحضارية ، وخصوصاً في الدور الحديث . فعدد غير قليل من الدراسات الانتروبولوجية ، تثبت لنا أن ذاك الوضع ولّد في المجتمعات أساطير تنظر الى المستقبل وتعيش فيه . فالانسانية تتحرك من جديد ، أو يُطلب منها أن تتحرك من جديد ، من قبل قادة يبشرون بعبادة جديدة ، او تحوّل جديد ، يبعدهم عن الطرق القديمة التقليدية . ولكن رجوع الحركات تلك الى ماض بعيد معيّن ، واسترجاع أوضاع الحياة القديمة الجميلة ، يشكل جزءاً لا يتجزأ منها .

•

إن امتداد الايديولوجية الانقلابية بهذا الشكل ، بين ماض نحن اليه ومستقبل تمحضه ولاءها ، وتحاول إعادة جمال الماضي فيه ، لأمر ضروري للحركة الانقلابية ؛ ليس فقط لأنها تحقق خروج الفرد من الحاضر سلباً ، بل لأنها تولد ادراكاً تاريخياً يخلق حساً ايجابياً مستمراً مع التاريخ ، فيرى الانقلابي نفسه تمتد بشكل غير محدود، بين الماضي والمستقبل، في مجرى ملسجم عام تتحول الى جزء فيه .

ان الخروج من الوجود التقليدي القائم هو القصد الأساسي الذي تسمى

اليه كل ايديولوجية انقلابية . لذلك ، وجـــدت الكثير من مظاهر الحركة الانقلابية ، التي تـــلوح لاول وهلة غريبة ، تفسيرها في القصد الذي يكمن وراءها . فاللاواقعية التي تميز الكثير من أهدافهـــا مثلاً ، تعود الى تصميم الحركة على الخروج من الوجود القائم بهدمه وازالته . فبما أن كل ما هو واقعي وعملي يميز عادة السلوك المرتبط بالحاضر ، كان تجاوز العملي والواقعي خاصة عفوية تلازم الحركة الانقلابية ، التي تعجز ، بطبيعة الايديولوجية الانقلابية التي تنبثق منها ، عن اجراء أية مصالحة مع الواقع . الطبيعـــة الانقلابية تفرض قيام وحدة شعورية عميقة بين اتباعها والمؤمنين بها ؛ فهي تؤكد ايضاً على المستقبل تأكيداً يلوح شاذاً لمن لا يعانيها . فالوحدة الشعورية العميقة لا تتيسر لها دون تركيز تام على المستقبل ، أو دون خيال مجتمع جديد ، يحمله المستقبل في ثناياه . صورة كهذه ، تُثير وحدهـا حماسة وولاء وتضحيـة وايمان الاتباع ، وهي ممكنـة عندمـا يُجرد الحـاضر من كل اصالة او خاصة خيّرة . فعندما نرى ان الحاضر يتميز بالخير ، تنكمش آفاقنا الانسانية ، ونعجز عن تجاوزه ، ونصبح فريسة تكالب مزرٍ حول « خيراته » ، فتنغلق امكاناتنا الانقلابية وتجمد .

ولكن ، عندما نمنح ولاءنا وحماستنا ومشاعرنا لصورة انسانيـة كبرى ، تبرز في المستقبل ، ويرتبط ظهورها بتدمير الحاضر وإزالته ، تنفتح نفوسنا للحياة وللغير ، وتحقق تجاوباً عميقاً معهم ، وتؤجل تحقيق نزعاتها الخاصة ، وتطرح إغراء الحاضر جانبا . الادوار التي يخسر بها المجتمع صورة من ذلـك النوع هي الأدوار التي ينهار فيها نشاطه النفسي و حيويته الروحية الانسانية. إن مجتمعاً يعيش دون صورة كهذه مجتمع قد خسر وحدته ، وانقسم على ذاتـه ، وتفرق جهده وتشلت نشاطه .

إن ما يعانيه الانسان من شقاء في الحاضر لا يدفع به الى التخلص منه ، والى تجاوزه والخروج عليه، إن لم يقترن شقاؤه بأمل كبير يتركز في المستقبل. «فالتفاهة الانسانية » التي كانت تميز الكثيرين من مساجين المعتقلات السياسية،

تبدو مثالاً بليغاً على صحة قولنا ، لأن المساجين أولئك كانوا يحيون دون أي أمل بالغد ، فهوت أنفسهم الى درك انساني يائس .

لا يعني التجاوز الانقلابي أن الايديولوجية تتخذ موقفاً خيالياً يهمل الواقع . فهي ، من هذه الناحية ، شديدة الواقعية ، لأن القوى التي تعبر عنها هي القوى الجديدة التي تحاول الظهور وتأكيد ذاتها ، والاتجاهات التي تتبناهـا هي الاتجاهات التي تفرضها القوى الجديدة . وهي تنقض كل ما يجري مجرى العادة والتقليد مهما كان عريقاً ومقدساً ، ولكنها تحاول دائماً أن تكون صورة صوت ما تعتبره قوى الحياة والمستقبل في الحاضر القائم .

يبرز هنا معنى الموقف الايديولوجي الانقلابي . فهو تجاوب مـع روح التاريخ في دورة تاريخية معينة ، ومحاولة في الكشف عن هذا الروح كي يتحد الانقلابي به . يدعو التاريخ الى هذا العمل باستمرار ، لأنه سلسلة من الدورات التي يتميز كل منها بطابع عام يفرض موقفاً انقلابياً جديداً يتجاوب معـه . لهذا ، كان غرض الايديولوجية الانقلابية الأول تدمير أشكال التراث الفكري العقائدي التي تسود الحاضر ، وإعداد العقل لولادة جديدة ، في أشكال فكرية نفسية جديدة تتناسب مع التاريخ في تحوله الجديد .

قد يكتفي مفكر كيو أو شيللر أو هلدرلين مثلاً ، في تحرره من الوجود القائم ، أن يجد صورة للطبيعة التي يعبدها في يونان تمثل الجمـال بأنقى ألوانه . ولكن الانقلابي الذي يريد أن يعجن التاريخ لا يمكن أن يقف عند هذا الحدّ ، بل يتوق دائماً إلى بناء مستقبل يمثل الجمال ويحققه .

ليست خاصة هـذا العنصر الانقلابي الأساسية في أن الإنسان يتوق ، في خياله ومشاعره ، إلى تلك أو هـذه الجنة في المستقبل أو الماضي ، في الشرق أو الغرب ، بل في أن هذا العنصر يـدل بوضوح على أن من حاجات الإنسـان الأساسية ، في وضعه الإنساني العام ، أن يلجأ إلى صورة كهذه يتجاوز فيها يومياته الرتيبة وماضيه .

الايديولوجية الانقلابية لا تعني انقطاع كل صلة مع الماضي ، بل هي تدمج عناصر كثيرة منه ومن مُثله بعناصر الصورة الإنسانية الجديدة التي تحملها عن المستقبل . غير أن كل ايديولوجية انقلابية تطلب ، ثمناً للمستقبل الجديد وتوليده ، ولاء تاماً لا يعرف المساومة لمجموعة من القيم المطلقة ، تفصل المستقبل فصلاً جذرياً في صورته العامة عن الماضي . الايديولوجية الانقلابية التي تفصلها تماماً عن الماضي هي التي تسحر وتجذب المؤمنين والانقلابيين ، فتكسب ولاء الافراد الاقوياء ، ذوي الإمكانات الروحية والصلابة النفسية .

هذا ما جعل كثيرين من مؤرخي القرن التاسع عشر يرون في القرن الثامن عشر قرناً لا تاريخياً أو ضد التاريخ ، لأنه أراد فصم عراه مع الماضي ، كما أراد ان يشجب الماضي ويلغيه . لا شك انه رغب في ذلك وحاول تحقيقه عن طريق فلاسفته ومفكريه الذين درسوا اوضاع التاريخ وشطروه الى شطرين؛ وهم لم ينقضوا التاريخ في آثاره ، أو في حركته ، أو في منطقه ، بل في وجه معين اتخذه . لقد أرادوا دراسته كي يكشفوا عن الأسباب التي تجعل الناس ضحايا الخرافات والأوهام ، فسار نقضهم له جنباً الى جنب مع اهتمامهم به ، ورفضهم لمعناه في الماضي يرادف معنى جديداً كشفوا عنه في المستقبل . فنقض التاريخ والاهتمام به وجهان لموقف واحد اتخذه القرن الثامن عشر . فأكثر فلاسفته ازدراءً للماضي ، كفولتير وتشاستلوكس، ألفوا كتباً عديدة في التاريخ ، ولكنها كانت ترمي الى عرض بؤس الانسانية اثناءه ، ودعوة الناس الى وضع حدّ لهكذا بؤس ، والانفصال عن مجاريه ، ومن ثمّ الكشف عن الاتجاهات التي تجعل التاريخ يعمل في هذا السبيل . انهم أرادوا ، ولا شك ، وصف التاريخ بمآسيه وآلامه ، بأقاصيصه وخرافاته ، كي يقنعوا الناس ، كما يؤكد باكر وغيره ، بنبذه . ولكن الامر لم يقف عند ذلك فقط، لأنهم كانوا في نفس الوقت يحاولون الكشف عن القوى والاتجاهات العاملة في وجهة اخرى ، أي الاتجاهات والقوى التي تدفعه نحو مستقبل سعيد ، تتكامل فيه انسانية الانسان بشكل متواصل .

كان هذا الموقف التاريخي ، في الواقع ، من صلب الايديولوجية الليبرالية التي كانت ترى ايضاً ، في جميع أحداث التاريخ والعصور الفائتة ، تطوراً قصده الوحيد ان يقود الى الثورة والبناء الجديد الذي تؤدي اليه . نظرت جميع الايديولوجيات الانقلابية هذه النظرة الى التاريخ. وجد روبيسبيير وسان جوست ان نظام العالم ظهر الى الوجود وتحرك تاريخياً لغاية واحدة ، وهي كي يقود نهائياً الى الثورة الفرنسية . والنازيون رأوا أن تاريخ المانيا كله ، ابتداء من أرمينيوس ، كان يعمل على الانتهاء في النازية وهتلر . أما الماركسيون فقد تكلموا عن الديالكتيكية التاريخية التي تقود الى المجتمع اللاطبقي الذي يشكل هدف التاريخ ، والذي يقف ويحقق التاريخ فيه ذاته .

تعتمد كل ايديولوجية انقلابية على الماضي في تبرير المستقبل الذي تبشر به ، وبالرجوع الى مجتمع سابق تعطي فيه صورة عن مجتمعها القادم . فهي كلها تتجاوز الحاضر برجوع الى الوراء ، وبانطلاق الى الأمام .

يُقال إن المسيح قال مرة : « انا نور العالم ، ومن يتبعني لا يمشي في الظلام » . هذا الايجاز يعبر عن تلك الخاصة بالذات في كل ايديولوجية انقلابية. فالماضي ظلام ، وهي تحمل النور الذي ينقشع الظلام فيه . فالتاريخ ، قبل ولادتها ، كان فريسة الخرافات والأكاذيب والمظالم والتدجيل والعبوديات الفكرية الروحية والسياسية الاجتماعية ، ولكن الدنيا الجديدة التي تبشر بها ستنهي الماضي ، وتكون نوراً للانسان .

*

نجد في هذه الخاصة ، خاصة ثنائية التجاوز الانقلابي ، ميزة أساسية تميز الانقلابات الحديثة عن الثورات الفائتة ، كتلك التي كانت تحدث في اليونان وروما مثلاً ، والتي عرّفت العالم القديم على تلك الظاهرة ، وما تنطوي عليه من عنف ومن تحولات سياسية وحروب طبقية . ولكنها كانت قاصرة عن إشادة شيء جديد ، أو عن ايقاظ الوجدان العام على صورة دنيا جديدة ،

تحول مجرى التاريخ تحويلاً ثورياً . فالتغييرات التي كانت تحدثها تلك الثورات لم تقطع مجرى ما دأب العقل الحديث على تسميته بالتاريخ ، ولم تكن تقيم منطلقاً جديداً ينهض التاريخ منه ، او تعيّن بداية جديدة يتحول منها تحولاً جذرياً .

ان المفهوم الانقلابي الحديث ، الذي يرى ان الثورة تعني ان التاريخ يبدأ فجأة وبشكل جذري من جديد ، وان هناك قصة جديدة لم يتعرف عليها الناس من قبل تنكشف في الثورة ، وان الثورة تعني ولادة التاريخ ثانية فتشطر مستقبله عن ماضيه ، هو مفهوم جديد لم تعرفه الثورات السياسية الاجتماعية القديمة ؛ لقد اقتصر على الاديان فقط . كانت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تجعل اتباعها يحيون ، كالمسيحيين الأولين ، بانتظار نهاية العالم ، وظهور تاريخ جديد .

أما أسباب تلك الثنائية في التجاوز الانقلابي ، التي تميز الايديولوجية الانقلابية ، فتعود الى طبيعة الاوضاع التي تسود المرحلة الانتقالية الثورية التي تنشأ فيها . تبرز الايديولوجية الانقلابية في أدوار انتقالية ، أي في أدوار تمزق فيها القوى الاجتماعية الجديدة الوحدة والانسجام في الاشياء . يحدث آنذاك تعدد كبير في الحياة ، لهذا ، يحن الناس الى دور اقل تبايناً وتناقضاً بسبب ما يعانونه من تناقض وتباين . فهي ، بكلمة أخرى ، تعود الى ميل في التأكيد على الوضوح في الاشياء .

فعندما اشتد التناقض مثلاً في القرن التاسع عشر ، بين مُثل وعناصر العقلانية الثورية ، التي آمن بها كثيرون من الفلاسفة الالمان ، وبين الواقع القائم الذي كان يسود الحياة السياسية الالمانية آنذاك ، أخذت أبصار الكثيرين منهم تتجه الى الماضي، فتظهر حنينها ، على الأخص، الى ادوار رأت انها تحقق وحدة بين الصعيد الفلسفي وبين الحياة السياسية . اننا لواجدون مثالاً على ذلك في هلدرلين ، الذي رسم صورة ساحرة عن اليونان القديمة ،

وفي هيجل ، الذي مجد بحماسة المدينة السياسية او المدينـــة الدولة في المجتمع القديم .

إن الأدوار الانتقالية الثورية في التاريخ هي أدوار يحاول الانسان فيهـــا أن يحقق وضوحاً ووحدة في الأشياء ، أو بكلمـــة اخرى ، بساطة تربح من تعقيدها وصعوبة الاتصال بها . هذا الشوق الى الوحدة والتبسيط في الاشياء ، يدفع الانـــان ، بشكل عفوي ، للحنين الى ماض غير معقد ، فيحلم بالحيـــاة البدائية الأولى ، التي كان ينعم بهـــا قبل ان يُصبح فريسة التعقيدات والمتناقضات الحضارية أو فوضى المراحل الانتقالية ؛ ثم يحاول ، في شوقه الى تجاوز هذه المتناقضات والتعقيدات ، أن يخلق مستقبلاً تنعكس فيـــه الوحدة الضائعة . تُنقل أساطير عصر ذهبي ، في الماضي البعيد ، دفعـــة واحدة الى المستقبل ، وتصبح فكرة الرجوع الى هـــذا العصر جزءاً من حركة التاريخ . أشار ميلتون ، شاعر الثورة البريطانية ، الى ذلك بقوله : « سيرجع الزمـــان الى الوراء ، ويحمل لنا معه عصراً ذهبياً » .

يعجب المرء ، في بعض الأحيان ، لتأثير روسو على عقول فلسفية كجوته ، وتولستوي ، وكَنْت ، ولكنه تأثير يعود الى شعبية روسو العالميـــة التي اعتمدت دعوته بالرجوع الى الطبيعة ، ممـــا كان له جاذبية خاصة في بلدان أوتوقراطية كألمانيا وروسيا ، حيث كان يستحيل حل المشاكل الاجتماعية عن طريق العمل السياسي .

لا يقتصر الرجوع الى دور بـــدائي على الايديولوجيات الانقلابية ، بل يلوّن عادة الادوار النهائية في الحضارات التي شارفت على نهايتها ، كالدور الاسكندري في الحضارة اليونانية مثلاً ، الذي مجد سحر وجمـــال الحياة البدائية ودعا للرجوع اليها . وهذا ما حدث ايضاً في روما ، عندما بلغت أوج حضارتها ؛ ونحن نرى الآن ، في القرن العشرين ، ان الرجوع الى الطور البدائي قد أمسى تياراً عاماً . يرى الدور الانقلابي في الماضي كل الشر ، وفي

المستقبل كل الخير ، ولكن في الأدوار الحضارية الانحلاليـــة ، تسود فكرة الانحطاط المستمر ، وتشوّق الانفس الى القديم دون تجـاوزه الى المستقبل . فهناك، على ما يظهر، ميل كبير في الحضارات الناضجة يحمل الطبقات الحاكمة والفكرية تبدي حماسة واندفاعاً لطرق المجتمعات البدائية في الحياة . ففي مجتمع بلغ درجة حضارية معقدة ، او في مجتمع آخر تحول من تركيب موحد منسجم الى وضع مبعثر مشلت ، كما نرى في المراحل الانتقالية ، يلوح ميل بالرجوع الى مجتمع او وضع تاريخي سابق ، يتميز بوحدة شعورية انسانية لا تميز وضعه السائد .

فكلما ازدادت الثقافة تعقيـــداً ، وكلما ازداد حجم المجتمع الذي تنشأ فيه واتسع ، تنكمش ، وتقل مساهمة الفرد بشكل فعّال في حيـاة المجموع ؛ لذا ، تميل الثقافة الاجتماعية النامية الى إفقار حياة الفرد العادي لا الى اثرائها . الظاهرة ذاتها كانت في خيال روسو، عندما تذمر من رؤية الانسان يرزح في القيود ، وهو الكائن الذي وُلد حراً . لهذا السبب ، نرى ان الدعوة بالرجوع الى الطبيعة او الى طور بدائي آخر توقظ في الانسان تجاوباً عميقاً ، لأنها تعني تحريره من ثقل وتعقيد التركيب الحضاري السائد .

يتميز الماضي بصورة هادئة ساكنة ؛ فهو لا يتغير ، لا يكافح ، لا يعرف الكبت ، او العزلة ، او الألم ؛ ويغطّ في سُبات عميـــق لا يُزعجه شيء . فالآني والمتحول قد زالا منه ، وبقي فيه الثابت والجميل والخالد .

من اسباب هذا التجاوز الانقلابي ايضاً ، أن الايديولوجية الانقلابية تبغي تغيير العالم بشكل أساسي . وكيما تنجح فيما هي بصدده وجب عليها ان تفسره من جديد تفسيراً يستثني الخطأ وكل تفسير آخر . لهذا ، نراها تعمل وكأن التاريخ كله حدث فقط لتوليد ظهورها في العالم ، فتقيس الماضي وكل شيء فيه بالشكل الذي ترتأيه ، وتطبق مقياساً واحداً يقسم جميـع الناس وجميـع مظاهر التاريخ الى نوعين ، النوع البائد أو الرجعي ، والنوع التقدمي

الحي أو الثوري .

يُصبح ازدراء الحاضر شرطاً أساسياً في تحويل الفرد تحويلاً انقلابياً ، لأن الفرد الذي يشعر بانسجام مع الحاضر يعجز تماماً عن التحقق الانقلابي الذي يتوفر فقط لمن يقف من الحاضر ومن الوجود التقليدي موقف العداء والحرب والكراهيـــة والبغضاء . كان الهدف الاول الذي تسعى اليه الايديولوجية الانقلابية لذلك ، تحرير الفكر والشعور من الحاضر ، وتشويهه لدرجـة تجعل التحرير ذاك أكيداً أو ، على الأقل ، ممكناً . يستطيع حاضر غير مشوّه ان يضبط مشاعر وأفكار الفرد . لذا ، كان لجوء الايديولوجية الانقلابية ليس فقط الى تعديد أمراض ومفاسد ومظاهر الانحلال والتفسخ والانهيار في الوجود القائم ، بل الى تمجيد مستقبل جميل تتركز الانظار عليه ، وإعطـــاء صورة مُثلى عن ماضٍ بعيد تحن النفوس اليه ، من الوسائل الفعـــالة في تحقيق التشويه . بذلك تجعل من الحاضر طوراً فاسداً قاصراً بـــين ماض جميل ومستقبل أجمل .

تحتم التحولات التاريخيـة الكبرى مواقف عقائدية انقلابيـة كبرى تعبّر عنها ، تضبطها وتعطيها إرادتها الواحدة . الخطوة الاولى هي تحرير الفكر من التقاليد العقائدية القائمة ؛ وهي الخطوة الأشدّ صعوبة ، التي تسجلها التجربة الانقلابية ، لأن التحرر من تقليد عقائدي سائد ، هو أصعب من تحقيق تقليد عقائدي جديد ، وتجاوز عادات الحاضر وإلغاؤهـــا يفرض صراعاً أشد من الصراع الذي تفرضـه ترسيخ عادات اخرى على أنقاضهـا . يكمن الشرط الاساسي إذن في نضال كُل ايديولوجية انقلابية ، ان يصدر عن انقلابية عميقة شاملة جامعة ، لأنه نضال يحتاج الى هـذا النوع من الانقلابية بالذات ، كي يتمكن من هزّ الأنفس السادرة وايقاظها من سباتها العقائدي ، والخروج بها من وعلى الوجود التقليدي ؛ فالمجتمع الانقلابي هو مجتمع ينسى ، الى حد بعيـــد ، ذاكرته ، أو الكفاءة على تذكر الوجود التقليدي . انـه مجتمع ينسى تقاليد

هذا الوجود ، عقائده ، افكاره ، قيمه ، ونظمة فجأة ، فينفصل عن ماضيه . تزول الذكريات والأحداث والتجارب التاريخية التي ينطوي عليها الوجود التقليدي ، وكأنه سلّط عليها يداً سحرية . ثنائية التجاوز الانقلابي إذن أداة فعّالة في سبيل الغرض ذاك .

صورة المجتمع الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية

تلتقي جميع الايديولوجيات الانقلابية وتشارك في صورة مجتمع آخر ينقض المجتمع التقليدي . فهي صورة تنتج عن الرفض ، او بالأحرى شرط أساسي لإجراء هذا الرفض . قد يكون المجتمع الجديد في جزيرة نائية ، في المستقبل البعيد، في السماء او في الأرض، في نهاية عمل ثوري او تطور تاريخي، في نهـــاية الازمنة او في احد مفاصل التاريخ ، في نهاية العالم او في بدايته . لقد عبّر الانسان ، بشكل خاص في ايديولوجياته الانقلابية ، عن شوق ملح الى تجاوز وضعه الانساني تجاوزاً نهائياً وعن ميله الى الخلاص الدائم .

لا تلتقي تلك الايديولوجيات فقط في الشوق او الميل فقط ، بل ان المجتمع الانقلابي الذي نهفو اليه هو مجتمع متماثل متشابه بينها . فهي تحن ، بالرغم من جميع الاختلافات والفروق ، الى صورة انقـــلابية واحدة في

خصائصها الأولى والرئيسية ؛ حنينها واحد ، ومجتمعها واحد .

الأسباب الكامنة وراء الايديولوجية الانقلابية عديدة ، منها الاقتصادي ، ومنها الاجتماعي ، ومنهـا السياسي ، والروحي الخ ... ولكن أهمها إبان الدور الانتقالي هو الحلم الذي يراود ذهن الناس في بناء انسانية جديدة تكمن في الوحدة والانسجام . لقد بيّنت الدراسات القيمة المركزة كدراسات فولوب – موللر ، وموشيللي ، عن هذه الخاصة المشتركة بوضوح . ان صورة المجتمع الانقلابي الجديد هي التي تعطي للقوى المادية الاجتماعية وللتيارات الفكرية السياسية ، القوة السحرية التي تجذب ملايين الناس ، وتغير وجه العالم ، وهي التي تولد الإيمان العميق الذي يُثير الارادة ، ويضفي على الحركة الانقلابية قوتها الفعالة في الاحداث ، ويحدد قدرها الدراماتيكي ، ويجعلها تركز ذاتها على مقاصد تستحيل في الواقع على التاريخ . يُصبح المستحيل ممكناً ؛ بذلك ، تحطم الحركة الانقلابية الكثير من الحواجز والعوائق أمام حركة الانسان في تأكيد ذاته ، وفي تأكيد سيادته على العالم الذي يحيط به . فدراسة النواحي الفلسفية المادية الاجتماعية المحضة في التحولات الانقلابية غير كافية ، لأن الناحية الفلسفية لا تولّد في ذاتها إدراكاً للعنصر الانساني الأخلاقي المحض الذي يجعل الانسان يتشوق الى عالم جديد .

الايديولوجية الانقلابية هي ، في شتى أشكالها ، ايديولوجية مثالية ، تفتش عن صعيد لا تاريخي أو خارج التاريخ ، وما المجتمع الانقلابي سوى تعبير عن هذه الخاصة . حاولت الايديولوجيات جميعها إقامة مجتمع باستطاعة المصالح الفردية فيه أن تحقق تجانسها ، وأشكال الخصام أن تزول ، والسلطة السياسية ذاتها ان تخسر أي سبب من اسباب بقائها . يصحّ ما قاله هازار في لايبنتز ، من ان الوحدة كانت الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة التي تسود فكره ، في كل إيديولوجية انقلابية . فالايديولوجية الانقلابية تبشر بالتغيير والتحول ، ولكنها تسعى الى الكشف عن الثابت الدائم في التاريخ .

المجتمع الانقلابي هو القصد الذي يعطي مثالاً شاملاً عاماً يتجه نحوه الواقع

في حركة انكشافه الثوري . والدولة الانقلابية تعني توجيه هـــذا الواقع ، وتثقيف افراد المجتمع بوعي ثوريته التي تتجه نحو قصدها المحتوم عن طريق ذاك الوعي . فالشاعر او الكاتب او الفنـــان لا ينظم أو يكتب أو يرسم فقط ، بل يفعل ذلك كي يساعد في بناء الوعي المركز على ذلك القصد .

نحن نجد في كل ايديولوجية انقلابية دعوة الى دخول الفرد في وحدة مقدسة مع الآخرين . فقد تؤكد على فردية او طبقية تفصل بـــين فرد وآخر ، بين جماعة واخرى ، ولكن غايتها الاولى هي انشاء تلك الوحدة ؛ وقد تؤكّد على حقوق طبيعية ، ولكنّها تفرض لتحقيقها ضرورة إعطاء الفرد ذاتـــه للحقيقة الجديدة ؛ وقد تقدس إرادة الفرد وحريته ولكنها تفرض عليه ان يعتبر ارادتها ارادته ومصلحتها مصلحته ، لأن الفرد يجد نفسه في الوحدة الجديدة ويتحقق بها . جميع الايديولوجيات الانقـــلابية هي في الواقع ، على الرغم من تمردها ، أصداء نزوع انساني عميق الى الوحدة والنظام ، انها تمرد يندفع دوماً ضد كل شيء في الكون يمثل التناقض ، والفوضى ، والتبعثر . فقول كارل لوفيث من أن جميع الفلسفات التاريخية تفترض اتجـاه التاريخ نحو وضع من الخلاص، قول يصدق دون ريب على الايديولوجية الانقلابية خاصة .

يبرز في هذه الايديولوجيات الانقلابية مفهوم واحد عام في تفسير الفوضى والمساوىء التي تسود المجتمع . ففيها جميعاً نرى اعترافاً عاماً بـــأن الشر الاجتماعي يعود الى خنق المصلحة الاجتماعية ، والتركز على المصلحة الفرديـــة الأنانية . فالمجتمع الانقلابي الجديد الذي تتصوره يحاول معالجة هـــذا الشر بخلق وضع يزول فيه التناقض أو ، على الاقل ، يصبح مستحيلاً .

كان كثيرون من الدعـــاة الانقلابيين يصرفون جهوداً كبيرة في تصوير المجتمع المقبل ، محاولين أن يحققوا صورة واقعية تعبر عن الوحدة الجديدة التي تدعو الايديولوجية اليها . يجب إدراك الجهود ، في هـــذا المجال ، في معناها الأصيل ، فلا نرى فيها استبداداً جديداً يُثقل عنق الانسان باغلال جديدة ،

عندما تحاول أن تضبط جميع مناحي الحياة وجزئياتها . تقول الايديولوجية الانقلابية بأن على الانسان أن يحقق الانسجام والوحدة ، ليس فقط فيما بينه وبين الآخرين ، ولكن فيما بينه وبين نفسه أيضاً . لهذا كانت الغاية من وراء النظم الدقيقة العديدة المفصلة ، التي تحاول ، في بعض الأحيان ، أن تضبط كل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك ، من مظاهر الاجتماع ، إعطاء الفرد مجالاً ملائماً يُتيح له تحقيق الوحدة المنشودة ، وليس فرض عالم خارجي غريب عليه.

نزوع الإيديولوجيات الانقلابية إلى الوحدة ، يجعلها واحدة في صورة المجتمع الجديد . يبين كامو أيضاً أن هذا المجتمع يؤكد في المسيحية وفي الايديولوجيات الانقلابية العلمانية على مصالحة عميقة بين الناس ، تكشف عن وحدتهم وتحقق أخوتهم . ففي صورة دينية يرسمها دي‌ميتر أو في صورة علمانية يدعو ماركس أو كوندورسه اليها ، نرى تلك المصالحة تؤكد ذاتها ، وفي كلمات ڤيني تحقق التعاون بين الذئب والحمل ، وتجعل المجرم والضحية يسيران نحو المذبح ذاته ، وتفتح جنة أرضية للجميع .

*

تتجاوز الوحدة ، في الواقع ، فكرة الخير والشر . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً ، نجد أن للسوق الاقتصادي حياة خاصة مستقلة عن حياة الأفراد الذين يتكوّن منهم ، وأن سنن السوق تعمل باستمرار واستقلال تام على تحقيق مصلحة ووحدة الجميع . الإنسان في تلك الايديولوجية مدعو إلى الكفاح في سبيل مصلحته الفردية ، ولكن الكفاح ، بأشكاله الفردية ، يؤمن وحدة المجتمع واطراد نمو مصلحتهم. هكذا تلغي الوحدة فكرة الخير والشر. فإذا كان السوق الاقتصادي ، بسننه الخاصة ، يحدد العلاقات الإنسانية ، ويوجهها ويقودها إلى ما فيه خير المجتمع ككل ، تزول الحاجة إلى معرفة الخير والشر ، ولا يعود هناك من ضرورة لإيجاد مقاييس لها .

تطالعنا الصورة ذاتها في الايديولوجية الماركسية . فالمجتمع الجديد الذي تبشر به، يُزيل من حدوده جميع أسباب الخصام والاستغلال وجميع العوامل

التي تحول دون الانسان ودون نمو ذاته داخل حرية تامة تكشف عن جميع امكانات وقوى الذات . هكذا ايضاً تتحقق الوحدة الانسانية التامة بين أفراد المجتمع ويصبح وحدة متماسكة . ولكن إن زالت الأسباب التي تورث المجتمع العداء والانشقاق والتفرقة والاستئثار ، ولم يعد هناك من عوامل تفصل الانسان عن الانسان ، أو من قوى تحول دون نمو الذات نمواً طليقاً ، لا تعود هناك أيضاً أية حاجة الى فكرة خير أو شر ، ومقاييس بين الاثنين . لا تنفذ فكرة الشر الى مجتمع كهذا أو تجد مكاناً فيه ، لأنه مجتمع يكمن وراء الشر والخير .

ينطبق الشيء ذاته على المجتمعات التي بشر بها أنبياء آخرون ، من فلاسفة التمرد الانقلابي في العصر الحديث ، كمور ، وكامبنالا ، وأوين ، وسان سيمون، وكابه ، وفوريه ، وكونت . ففي مجتمعات كهذه ، نجد تجاوزاً لفكرة الخير والشر ، لأن الوحدة الاجتماعية الانسانية الجديدة تلغي هذه الفكرة أو بالأحرى تتجاوزها . انها كلها تبشر بنمط من الحياة خال من الشحناء والحقد، من النزاع أو القتال ، من الاستغلال أو الاستبداد ؛ وكلها حاولت ، بدقة كبيرة، أن تخلق النظم التي تؤمن ابراز هذه المظاهر وتحقيقها في المجتمع الجديد.

فوراء التأكيد على طبيعة الانسان الخيرة الصالحة في روسو والايديولوجية الليبرالية ، أو على امكاناتها الصالحة الخيرة في الماركسية ، يكمن شيء أشد اهمية ، ألا وهو الخروج من ثنائية الخير والشر التي تسود الوضع الانساني ، ورفض كل نظرية تُرجع هذه الثنائية الى ذات الانسان . فهي ، وقد كانت أحد أسس الدين، ثنائية مزيفة لا وجود لها ، سبّبتها أوضاع اجتماعية فاسدة، لا طبيعة انسانية فاسدة ، أو وضع انساني تاريخي مقضي عليه بالشر . كل ما يحتاجه الانسان هو أن يخرج من هذا المجتمع المصطنع ، فيرجع للطبيعة أو يلغي الملكية ، كي يزول التناقض ويحل الانسجام .

لم تخرج النازية والفاشية عن تلك الخاصة العامة في الايديولوجية الانقلابية. فالاختلاف بينها وبين الايديولوجيات الأخرى شكلي فقط في الحدود السياسية

التي تنشأ فيها الوحدة . أكدت الأولى في الواقع ، على هذه الوحـدة بشكل يصعب على أي مذهب آخر أن يتجاوزها فيه لدرجة تبرر القول بأن الوحدة قد لا تكون أهم أهدافها فقط ، بلْ القاعدة التي تنشأ منها . أساء كثيرون من المفكرين والمؤرخين ، مدفوعين بموقف أخلاقي وليس بموقف موضوعي علمي ، تفسير النازية والفاشية ، فرأوا في التأكيد على التفاوت بـين الأفراد ، ودور الأقلية ، ومعنى الزعيم ، تركيباً اجتماعياً سياسياً يتنافى مع تلك الخاصة التي تميز المجتمع الانقلابي . ولكنه مفهوم خاطىء ، لـيبين ، أولاً ، الهياراركية تلك ليست وراثية ، تنشأ على الكفاءة وهي مفتوحة للجميع ؛ ثانياً ، قصدها هو تحقيق انـسجام عام شامل في المجتمع ، لدرجـة تقترن بها شخصية الفرد بشخصية المجتمع ، فيجد فيه جذور وأسباب وقواعد سلوكه الفردي .

الجنس في النازية وحدة عضوية ، فلا يمكن امتهان أو احتقـار أي جزء منها ، كما أنه من غير الممكن انقسامه تبعـاً لخطوط طبقية أو جغرافية أو مهنية . لذا ، كانت مخيمات العمل تجعل الشباب جميعهم ، ومن جميع الفئـات دون أي تمييز ، يسكنون ويعيشون ويعملون معاً تسعة أشهر ، في أوضـاع اسبارطية . ليس الهدف كما حدده هتلر توليد احـترام صحيح للعمل اليدوي فقط ، بل شعور جماعي حقيقي .

كان الانسان منذ فجر الحضارة يحاول دائمـاً وباستمرار ، شجب الفروق بين الناس ، والغاء كل شكل من أشكال الشحناء والاستثمار بينهم . فأمـام الله تتساوى الانسانية جمعـاء ، وكل إنسان يرجع الى اصل واحد ، وجميع الناس في جميع الأزمنة يشكلون كائنـاً واحداً في نظر الله ، الذي لا يعترف بأي نوع من أنواع التعدد . إن ما أسماه أوجستين « بالمدينة الإلهية » هي مدينة هذه الوحدة .

ألغت العقلانية المفهوم الديني وأحلّت محله العقل ، والشك المنطقي ، وحقائق العلوم الطبيعية . ولكن الشوق الى الوحدة العامة التي تلغي الفروق بـين

الناس ، كان ظاهراً واضحاً فيما أعلنته من عقل واحـــد شامل ، ومن مساواة عامة أمامه بين جميع الناس ، ومن تقدم الانسان المستمر وتكامله في خصائصه الانسانية .

كانت جميع الانقلابات والطوباويات والمذاهب الفلسفية تعبر ، بطريقة من الطرق ، عن شكل من اشكال الشوق الى الوحدة التي تحرر الانسان من الشحناء ومن الشر ، ومن القلق . الامتداد الروماني نفسه ، كفكرة الرواقيـــة في المواطنية العالمية ، هو وليد هـــذا الشوق الى الوحدة . عبّر دوستوفسكي عن ذلك خير تعبير ، على لسان « قاضي التحقيق الكبير » ، الذي قال : « إن الحاجة الى الوحدة هي عذاب الانسانية الأساسي . فالانسانية ككل تحاول دون انقطاع أن تحقق تحالفـــاً يجمع كل الناس . في سبيل تحقيق شكل من أشكال هذه الوحدة ، نشأت الحركات الثورية من كل نوع في التاريخ ، وهي تحمل في ذاتها صورة دنيا جديدة تسودها الوحدة والمساواة ، وفي سبيل هذا الحلم كان الأتباع يقاتلون ويموتون » .

قاد كفاح الحركات الثورية ، في سبيل قصدهـا ، ولا شك ، الى مساوىء عديدة . ولكن بالغاً مـــا بلغت المســاوىء والآلام الـــتي قامت باسم الوحدة ، ومهما كانت المبالغات والنتائج التي قادت اليها بعيدة عن مقاصدها ، فإن صدق القصد والصورة كان يرافق هـــذه الحركات ، والولاء التام كان قاعدتها . لم تغب الغاية النهائية عن الأذهان ، ألا وهي نجاة الانسان وخلاصه من الأثم والاستعباد . ولكننا نرى ، ابتـداء من أواخر القرن التاسع عشر ، وبالأخص في القرن العشرين ، موقفاً آخر يؤكد ذاته ويسود المسرح التاريخي . لم يعد اتباعه يتشوقون الى وحدة انسانية عامة ، ولم يعودوا يحاولون الغـــاء الفروق التي تفصل مختلف الناس عن بعضهم البعض ، بل أخذوا يؤكدون تلك الفروق والخصائص المتمايزة ويشدّدون عليهـا . ولكن فكرة الوحدة ، وإن خسرت شكلها الأول ، بقيت تؤكد ذاتها في شكلها الجديد ، في إطار الأمة أو الجنس .

لا تخرج الايديولوجيات الانقلابية التي تنشأ على أساس طبقي عن هذه القاعدة . فليس هناك ، كما لاحظ ميشالز ، من حزب واحد بين الأحزاب الطبقية ، يتقاعس في توجيه دعوته الى المجتمع او الانسانية ككل . لأن كلا منها يعلن ، عند الانطلاق في صراعه السياسي ، بكل رزانة ، وللعالم أجمع، أن قصده هو فداء أو تحرير الانسانية كلها ، وليس طبقة معينة فقط ، من استبداد الأقليــة المتسلطة ، واستبدال النظام القديم المبني على التفاوت والاستغلال ، بنظام جديد تسوده الوحدة والعدالة الاجتماعية .

اتضحت فلسفة برودون الثورية ، التي كانت قاعدة أكثر من حركة ثورية في القرن التاسع عشر ، في كلمة « المساواة » . لقد حاول دائماً ان يفسرها وان يدعو اليها والى تحقيقها واقعياً ؛ وراح يدرس أهم الثورات التاريخية ، فكشف ان قصدها جميعاً ، كان تحقيق المساواة . الأولى أو المسيحية ، كانت ثورة في سبيل المساواة أمام الله ؛ فالأسياد والعبيد الذين لا يتساوون في المجتمع يصبحون متساوين في الدنيا الآخرة أمامه تعالى ؛ والثانية ، وقد حدثت في القرن السادس عشر والسابع عشر ، كانت ثورة في المعرفة لا في الايمان ، ولكنها بشرت بالمساواة أمام العقل ، وكان صوتها الأول ديكارت ومونتانيه ؛ والثالثة كانت الثورة السياسية ، وقد اعلنتها ثورة عام ١٧٨٩ ، وفيها أعلنت المساواة أمام القانون . فالأغنياء والفقراء ، والعلماء والجهلة ، والناس من مختلف الأجناس والأديان ، يقفون متساوين أمام القانون ؛ ولكن هناك ثورة رابعة تحمل فكرة المساواة الى صعيد آخر جديد ، وهي الثورة في سبيل المساواة الاقتصادية او مساواة الانسان أمام الانسان . هذه الثورة هي ثورة المستقبل وهي التي أراد برودون أن يربط اسمه بها . رأى برودون ، في كلمة أخرى ، أن التاريخ عبارة عن حركة توسع نطاق الوحدة الاجتماعية ، وتُزيل ما يعرقل سيرها ، اذ أن المساواة ليست شيئاً آخر سوى الوجه الثاني في الوحدة ، أو بالأحرى أداة في تحقيق الوحدة .

أعطى برودون لهذا الاتجاه طابعاً جديداً ، وخصوصاً في الأسلوب العنيف

الذي نقض فيه كل شكل من أشكال السلطة أو التفاوت الطبقي في المجتمع . إن المشكلة الأساسية، كما رآها ، ليست في استبدال نظام سياسي بنظام آخر ، بل في بناء نظام يعبر عن المجتمع في ذاته ، اي كوحدة . لهذا ، كان المجتمع الجديد الذي يبشر به مجتمعاً يعمل فيـــه العمال في سبيل بعضهم البعض ، يتعاونون في صنع انتاج واحد يتقاسمونه فيما بينهم ، وليس في خدمة رأسماليين يتحكمون بهم . أما تنظيمه فيتركز على هيئات ومنظمات مختلفة من العمال ، ولكنها جميعها تكون منظمات وهيئات حرة تعاونية ، تنشأ وتنمو بطريقة عفوية ، دون أن تعترضها الدولة أو توجهها .

« إما المساواة أو الموت ، هذا هو قانون الثورة ». هكذا أعلن برودون، في طليعة العهد الثوري الحديث ، عن مبدأ الوحدة الذي يعبر عن ذاته بمبدأ المساواة ، والذي نشأ في قلب الحركات الاشتراكية في جميع أشكالها . برّر مبدأ المساواة ذاته قبل ظهور الاشتراكية ، بالرجوع الى مبدأ الوحـــدة في الطبيعة الانسانية أو بالرجوع الى العنصر الواحد المشترك بين الأفراد . فبما أن جميع الأفراد يشتركون في الطبيعة الانسانية ، هم إذن متساوون . ولكن في الاشتراكية ، وجد هذا المبدأ قاعدته في العمل، فالناس متساوون لأنهم عمال.

*

رأى دي توكفيل ، في هذه الصورة ، القوة الأساسية التي حرّكت الجماهير الفرنسية ودفعتها في امتدادها الثوري . فالى جانب النظام الاجتماعي القديم الذي كان يتخبط في الفوضى والانحراف ، نمت الصورة تدريجيـــاً في أخيلة الناس ، الى أن استحوذ عليها خيال مجتمع مثالي كل ما فيه بسيط ، واضح ، متجانس، منطقي تسوده الوحدة والعدالة . الرؤيا تلك ، رؤيا المجتمع الكامل، هي التي ألهبت خيال الجماهير ، وهي التي فصمت العرى التي كانت تربطهـــا بالنظام القائم . لقد نبذت ، تحت تأثير من هذه الرؤيا ، الواقع الذي تحياه ، وراحت تحلم بالعالم الجديد ؛ وما لبثت ان أخذت تحـاول تحقيقه عن طريق الثورة . لهذا ، كانت المساواة المبدأ الاساسي الايجابي في الثورة ، بينما كانت

الحرية المبدأ السلبي الاساسي الآخر. فجميع الناس متساوون وإن أدّى إلزامهم بهذه المساواة الى العبودية .

يحدد هذا المبدأ، مبدأ المساواة، طبيعة المجتمع الانقلابي وجميع ما يأتي في ذيله من مبادىء مدنية وسياسية وحقوقية . فمن المبدأ القائل بأن الناس متساوون ، يتسلسل المبدأ القائل بالغاء جميع الامتيازات والفروق والألقاب التي تشوه المساواة، ومنه يبرز مبدأ القوانين الواحدة المتساوية للجميع، ومبدأ إيداع الأمة ككل السلطة العليا ، ومبدأ السيادة الشعبية ، ومبدأ المشاركة الاقتصادية الخ ...

رافق هذا المبدأ ، مبدأ الوحدة والمساواة ، جميع الحركات الالفية أو الحركات المسيحية الثورية ، التي كانت الحركات الثورية الوحيدة بين ظهور المسيحية وبين الانقلابات الحديثة. فقد كانت تدعو الى تحقيق المساواة والاخوة المسيحية في هذا العالم وليس في العالم الآخر . كانت المساواة التامة والأخوة الكاملة القاعدة التي قامت عليها ، ولهذا راحت تدعو دائماً الى إلغاء النظام الاجتماعي السياسي السائد ، لأنه خروج عن المساواة والاخوة اللتين يستحيل دونهما تحقيق الوحدة بين المؤمنين .

تشدّد البروتستانتية الليبرالية حالياً على أهمية المسيحية كسيستام أخلاقي ، وتؤكد أن الانجيل الذي جاء به المسيح كان نظرة جديدة الى الحياة ، وجب ان تقود الى مجتمع جديد كامل على هذه الارض . لم يكن هدف المسيح ، تبعاً لروشنبوش ، الروح ، بل المجتمع الجديد .

لقد شبهت بيكارديا الجنة، في الوصف الذي تعطيه لدانته، بمجتمع يسوده في تعدّده وتعقده قصد واحد عام ، ينعم بولاء واخلاص الافراد التام . هكذا قصد ينظم جميع المراتب وجميع الاعمال ، فلتشتق قيمة الاجزاء المختلفة من مركزها في النظام العام ، وتعاني الوحدة التامة بشكل عميق يجعلها سعيدة ، لأنها تنسى ذاتها المبعثرة المشتتة في إطار القصد العام ذاته . فربط التعدد

الاجتماعي في وحدة من هذا النوع ممكن فقط لمجتمع يخضع نشاطه كلـــه لقصد عام شامل .

« ان ما نملكه سوية هو التقى ، وما هو ملكي أو ملكك يمثل الفساد » . بهذا الشعار عبرت تلك الحركات المسيحية الثورية عن ذاتها في ثورة الفلاحين الالمان ، الذين أعلنوا أن مما لا ريب فيه أن المساواة التامة بين الناس ستتم . فباسم الوحدة والمساواة نشأت الحركات الثورية في أنحاء أوروبا ، وبالأخص في بوهيميا ، هنجاريا ، المانيا ، انكلترا . فدنيا من المساواة والوحـــدة هي المجتمع الانقلابي الذي كانت تبشر بـــه ضد دنيا التمايز والمفاضلة والاستغلال ؛ ثم نجد ، في جبل تابور ، حيث أقام زيسكا مخيمه ، إحدى المحاولات الأولى في تطبيق هذا المبدأ ، وهي محاولة ظلت مستمرة طيلة قرون عديدة ، وكانت تسعى دائماً في اقامة مجتمعات تستثني أي نظام، أية علاقة وأي شيء لا ينسجم مع الوحدة والمساواة التامة .

رسم افلاطون النهج الذي نراه يكرر ذاته في جميع المحاولات التي ارادت تحقيق الوحدة والمساواة في مجتمع جديد ، عندما أوصى بأن على أفراد هـذا المجتمع ألا يعرفوا أبداً السلوك الفردي ، وألا يشعروا بأي شوق الى اي عمل دون مشاركة مع الآخرين ، وألا تتاح لهم أيـــة عادة من هذا القبيل ، بل يجب ، على العكس من ذلك ، أن يتجهوا جميعاً صوب اهداف واحـدة ، وأن يمارسوا ، ككل ، نمطـاً واحداً من العيش الجماعي . فشل افلاطون في إشادة هكذا مجتمع لم يثن عزم الثوريين فيما بعد ، بل سرعان ما عادوا يحاولون إحياء صورة تلك الوحدة الاجتماعية المنشودة .

كانت الايديولوجية الاشتراكية ، في أشكالها وانقلاباتها المتعددة ، محاولة أخرى كبرى ، بعد الايديولوجية الليبرالية ، في العمل نحو الوحدة الاجتماعية في مجتمع انقلابي جديد . لقد كانت ، في جميع الأشكال التي اتخذتها ، تحاول ان تنشىء تلك الوحدة ؛ وكانت ، في جميع محاولاتها ، ابتداء من بابوف في

أواخر الثورة الفرنسية ، تتركز على هدف واحد : تحقيق هـذه الوحدة في مجتمع انساني جديد . كان بابوف ، أبو الاشتراكية في شكلهـا الحديث ، يبغي من وراء محاولته الثورية تلك ، الغاء ملكية الأرض الخاصة ، وإنشاء مركز واحد يشرف على توزيع الانتاج وتأمين الاستهلاك ، وإزالة الفروق الموجودة بين الأغنياء والفقراء ، بين الحاكمين والمحكومين . لقد آمن ، مع مساعديه من المتآمرين ، وفي طليعتهم بيونوراتي ، بأن الوقت قد حان لإنشاء « جمهورية المتساوين » .

وصف بابوف المجتمع الانقلابي الجديد ، الذي يبغي إنشاءه ، بأنه مجتمع يلغي فواصل الملكية ، الجدران ، الأقفال في الأبواب ، المشادات ، السرقات ، القتل وجميع الجرائم ، المحاكم ، السجون ، التعب والشقـاء ، الكبرياء ، الخداع ، الرياء ، الشره ، وجميع الرذائل . وهو ، بالاضافة الى ذلك ، مجتمع يلغي القلق والكآبة العامة والخاصة في كل فرد ، عند مواجهته قدره غـداً ، أو بعد شهر ، أو بعد عام ، أو عند الشيخوخة .

كانت نظرية بابوف بسيطة غير معقدة ، ولكن فوريه الذي جاء بعده ، فنشر كتابه الاول « نظرية الحركات الأربعة » عـام ١٨٠٨ ، ابدى نظرية واسعة التركيب في تحليل المجتمع وحركته ، وفي اعطاء صورة عن الحيـاة الجديدة التي بشر بها ، والتي تبرز في الوحدة . فقد ركز كل إدراك للمجتمع على ادراك الإنسان وعواطفه ، وشرح ان الهدف الاول للمجتمع الانساني الصحيح ليس زيادة الثروة المادية ، بل تحقيق شعورنا الأساسي ، أي المحبة والأخوة .

يرى أوين الذي يتابع النمط الفكري الثوري ذاته ايضاً ، كما يرى فوريه ، أن هدف المجتمع الجديد ليس زيادة الانتـاج فقط ، بل اصلاح أثمن مـا فيه ، الانسان . فهو ، مثل فوريه ، رسّخ نظريته الاجتماعية على اعتبارات سيكولوجية ؛ فالانسان يولد مميزاً ببعض الخصائص الاساسية ، ولكن الاوضاع الانسانية التي يحيا فيها ، هي التي تقرر نقاءه كإنسان بصورة

نهائية . فان صَلُحت الاوضاع وكانت حسنة ، أمسى بإمكان ذات الانسان ان تنمو نمواً طبيعياً تمارس فيه جميع امكاناتهـــا . لهذا ، يجب خلق مجتمع جديد يتدرج فيه الانسان تبعاً لمبادىء ونظم تخلق روابط وعلاقات انسانية حقيقية وأصيلة ، بين الافراد ، فتقودهم الى العمل في وحدة تامة . كانت النظم التربوية الاجتماعية كلها ، فيما سبق ، تلقن الفرد كيفية الدفـاع عن نفسه ، أو كيفية مهاجمة الآخرين ، ولكنها في المجتمع الجديد ، يجب ان تلقنـــه كيفية التعاون والاتحاد مع الآخرين ، لأنهـــا التربيـة الوحيدة التي باستطاعتها ان تكشف عن امكانات الانسان .

كان « الوحدة أو الانسجام الجديد » الاسم الذي أطلقه أوين على المجتمع الذي أراد تأسيسـه على الارض التي ابتاعها في ولاية إنديانا في اميركا . وعندما دُعي الى إيضاح صورة مجتمعه الاشتراكي الجـــديد ، امام المجلس الاميركي ، أعلن بأنه « أتى الى اميركا لخلق مجتمع جديد ، لتغيير نظام المجتمع القائم من نظام يتركز على الجهل والانانية ، الى نظام عـــادل عقلاني ، يوحد تدريجياً جميع المصالح في مصلحة واحدة ، ويزيـــل أسباب الخصام والتنافر بين الناس » .

صورة المجتمع الذي رسمه أوين هي ، في الواقع ، صورة كل ايديولوجية انقلابية في مجتمعهـــا الانقلابي الجديد . فقد يختلف النقـــابيون الثوريون ، والشيوعيون ، والفـــابيون ، والمنشفيك ، والفوضويون ، والاشتراكيون الديمقراطيون ، والاشتراكيون المسيحيون الخ ... في وسائلهم وفلسفتهـم الخـــاصة في تحقيق « الانسجام الجديد » ، ولكنهم لم يختلفوا ، بأي شكل أساسي ، حول فكرة الانسجام الجديد .

جعل السـان سيمونيون ، وهم حلقة اخرى من هذه السلسلة ، القصد النهائي لحركتهم ، تحويل العالم كله الى وحدة انسانية متكاملة . لقد كانوا يفكرون دوماً بالاسباب التي تؤدي اليها ، وتلك التي تحـول دونها ، أو لا تساعـد في

الوصول اليهـــا . اعتبروا المسيحية ، مثلاً ، عامـــلاً سلبياً ، لان فصلها بين قيصر والمسيح واستثناء المادة من طبيعـــة الله ، يجعلانهـــا عاجزة عن تمثيل وحـــدة الحياة والانسانية الـــتي يجب ان تكون متكاملة في جميع عناصرها ، وعاجزة عن المساهمة في انشاء المشاركة النهائية التي يصبح فيهـا كل شيء جزءاً من الله ، وجميع النـــاس ، في جميع اعمـالهم ، أجزاء متلاصقـــة في المجتمع الانساني الجديد ، الذي سيتمـــيز بطابع تقدمي لا نهاية له . اما سان سيمون فكان يردد بأن المستقبل سيكون للنظام والسلام والمحبـــة ، على نقيض الماضي ، الذي أحب دائمـــاً الحرب والحقد والخصام . الهدف النهائي الذي على جميع الانقلابات الانسانية أن تقود اليه هو الغـــاء جميع أشكال الخصام ، وتحقيق وحدة جامعة بين الناس .

حدد كروبوتكين أيضاً ، بشكل مماثل ، مفهومه للاشتراكية بقوله انها مجتمع جديد تنمو فردية الانسان فيه نمواً تاماً ، يقترن باتحاد أو تنظيم ارادي عام ، في جميع وجوهه ، وفي جميع درجاته، وفي جميع أهدافه؛ يتحرك الاتحاد ذلك ويتغير دائماً ، ويحمل في ذاته عناصر استمراره، ويتخذ الأشكال التي تكون أكثر ملاءمة لنشاط وميول الجميع .

أما بالينسكي فقد تطلع الى مجتمع « لا يعرف العقاب ، تزول منه الشرائع والتقاليد الفارغة ، يتحرر فيه الشعور من الاوضاع التي تكبته والقيود التي تعقله ، تمحي فيه فكرة الواجب فلا تخضع الارادة لارادة أخرى بل للمحبة ، يلغى فيه الزواج فيكون هناك نساء ورجال يعرفون بعضهم عن طريق الحب وحده . فهو مجتمع لا نجد فيه فقراء أو اثرياء ، ملوكاً او رعايا ، بـــل اخوة فقط » .

ووصف جودوين، الانقلابي الانكليزي، دنيا المجتمع الجديد والوحدة المقبلة فقال بأنها « لن تعرف الحرب أو الجرائم ، القضاء أو الدولة، وبأنه لن يكون

فيها مرض أو ألم ، حزن أو حقد. فكل رجل سيخدم مصلحة الجميع بنشاط تام » . إنه ، كبرودون ، اراد تأسيس المستقبل من جماعات صغيرة ، تسودها مساواة تامة دون أي تمييز في الجنس ، دون ملكية فردية ، دون قوانين ، دون أية سلطة .

عندما نتأمل في الماركسية ، وقصتها أطول ، نرى أن ماركس امضى حياته وهو يردد دعوته الى الثورة ؛ فقد جعل الصراع الطبقي محور فلسفته الاجتماعية ، وكان دائم التهكم على اولئك الذين يرون امكان تبديل النظام الاجتماعي دون خصام اجتماعي ودون صراع دام. ولكنه كان يتشوق ، من وراء ذلك ، الى تحقيق الوحدة في مجتمع لاطبقي ، يحمله فريق من «القديسين» الى العالم ، بعد قتال يتغلب فيه المصطفون على الاشرار . المجتمع ذاك مجتمع تسوده وحدة مطلقة لا يعرف الظلم أو الألم ، البغضاء او النزاع .

أعلن لينين ، مباشرة بعد استلام السلطة ، مدفوعاً بهذا الحلم ، أن المجتمع الشيوعي اللاطبقي أصبح في متناول اليد ، ولن يتأخر اكثر من ستة أشهر كي يتحقق ويتبلور . ان روسيا عاشت ، شهور الثورة الاولى ، الآمال الكبيرة في ولادة الدنيا الجديدة بحماسة غريبة تقارب الهستيريا. أما تروتسكي فترك التعابير الاقتصادية العلمية جانباً ، وأخذ يتكلم ، بشكل تجاوز نبوءات الانبياء حماسة في وصف الدنيا الجديدة المنشودة ، فنراه يقول : « إن الكهنة في جميع الاديان يستطيعون ان يقولوا ما يحلو لهم عن الجنة المقبلة التي يبشرون بها في عالم آخر ؛ ولكننا نحن نعلن بأننا سوف نعطي الجنس البشري جنة هنا على هذه الارض ، لذا يجب ألا ننسى، دقيقة واحدة، المثال الذي نضعه لأنفسنا. انه أسمى قصد تطلعت اليه الانسانية في تاريخها، وهو يعبر عن أشرف وأجمل ما يوجد في جميع العقائد الفائتة » . لم يتردد تروتسكي بأن يعلن ، في وصف المجتمع الجديد، بأن «الانسان سيصبح فيه سريعاً أقوى وأذكى واكثر حساسية عما كان ، وأن الجسم سينمو بانسجام أكبر ، وان الصوت ذاته سيصبح اكثر

جهالاً ، وان الانسان العادي نفسه سيرتفع الى مستوى ارسطو او جوتــه او ماركس » .

يقول انجلز في دراسته في أصل العائلة ، والملكية الخاصة : « ان قوة النمو الطبيعي للحياة الجماعية الاولى انقطعت تحت تأثيرات حملت انحطاط الانسان وسقوطه . عصر الخطيئة يبدأ بهذا السقوط ، أي بظهور الملكية الخاصة ، التي جعلت الانسان منحطاً خبيثاً وبجرداً من معناه الانساني . ولكن ساعة الخلاص من الشر اصبحت قريبة ، لان البروليتاريا ستقود الانسانية ثانية الى طهارتها الاولى ، بعيــدة عن عــالم الخطيئة ، وبذلك تنشأ على الارض جنة انسانية جديدة » .

عبّر كاتوسكي عن ذلك بقوله : « ألا يصح لنا ان نرقب في هذه الاوضاع الجديدة – المجتمع اللاطبقي – ظهور نموذج يتفوق تماماً على أعلى النماذج التي ظهرت في الثقافة الانسانية حتى الان ؟ .. سوبرمان ، اجل ؛ ليس كشواذ بل كقاعدة عامة » .

ردّد لابريولا الشيء ذاته فقال : « ان العبقرية ستظهر في كل زاوية من زوايا الشارع ، والعباقرة مثل افلاطون ، وبرونو ، وجاليلو ، سيظهرون جماعات جماعات » .

مجتمع الايديولوجية الماركسية مجتمع يعيش في محبــة ووحدة محضة ، ويتميز بروح اجتماعي مطلق ، يعمل فيه كل فرد للجميــع ، ويحاول فيــه الجميع رعاية كل فرد ؛ انه مجتمع يتمتع فيــه الفرد بجميع الوسائل التي تنمي ميوله في جميع الاتجاهات ، وفيه فقط تصبح الحرية الشخصية امراً ممكناً . فهي ايديولوجية تؤكد ، من البيان الشيوعي حتى خروشوف ، بأن النظــام الرأسمالي هو آخر طور ، لأنه يولد الأوضاع التي يجد فيها كل تناقض حلاً له . فالمجتمع الشيوعي الانقلابي هو مجتمع يشاهد نهايــة التناقض بين الانسان والطبيعة ، بين جوهر الانسان ووجوده ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد

والمجتمع ، بين الذات والخارج ؛ وهو مجتمع يحل سر التاريخ ولغزه . لذا ، كان من الممكن لأحد الماركسيين ان يكتب بأنه « من السهل على الانسان ان يتجاهل الموت في المجتمع الشيوعي . فالفرد لا يعرف فيه أي شكل من أشكال القلق » . يُدرك الفرد فيه بأنه يدين بوجوده لذاته فقط ، وبأنه يُلغي كل تناقض بينه وبين الآخرين والطبيعة ، وبأنه سيكون سعيداً في هذه الجنة التي كان بمقدوره ان يخلقها .

يظهر العنصر المثالي في الماركسية وما يتميز به من سذاجة واضحاً في هذه الصورة التي تقدمها عن المجتمع الشيوعي . نجد ماركس وأنجلز هنا يكتبان في الايديولوجية الالمانية بأنه : « ما ان يسود التخصص في العمل ، حتى يصبح لكل فرد نشاط محدود ، يقتصر عليه ولا يستطيع ان يهرب منه . فهو إما صياد ، وإما سمّاك ، وإما راعٍ ، وإما ناقد ... ويجب ان يبقى كذلك . ولكن في المجتمع الشيوعي يستطيع كل فرد أن يتقن اي شيء يُريده . فالمجتمع ينظم الانتاج ، وهكذا يمسي باستطاعتي ان اصطاد في الصباح ، أن أرعى الماشية في المساء ، ان انتقد أو اناقش في الفلسفة بعد العشاء ، دون أن اصبح راعياً أو صياداً أو ناقداً الخ ... » .

تكلم ماركسيون كموبلان ، وبابي ، وبوليتزر ، ووالون ، باسم الاتجاه الماركسي ككل، عندما وصفوا المجتمع الشيوعي الجديد بأنه مجتمع لن يكون فيه بوليس ، أو سجون ، أو جيش ، أو مومسات ، أو كنائس ، أو جرائم، وبأنه مجتمع تزول فيه جميع أشكال الضغط ، ويشعر الناس في أعماقهم بانهم تحرروا من كل ما كان يشكل عبوديتهم في الماضي . انه مجتمع يبرز فيه انسان جديد ، بشكل تام .

اعتبر ماركس ان التاريخ هو تاريخ ولادة الانسان ، تاريخ صنع الانسان ؛ ولكنه ايضاً تاريخ انحراف الانسان عن ذاته ، او بكلمة أخرى ، تاريخ انفصال الانسان عن قواه الانسانية التي تؤول الى قوى موضوعية خارج

الانسان وفوقه ، تتجاوزه ، فلا تقع تحت سيطرته او سيادته، تفقر شخصيته وتورث الخيبة لآماله . لذا بقي الانسان حتى الآن عبداً للأوضاع ، ولكن المجتمع الشيوعي الجديد يجعله ، لأول مرة ، سيد هذه الاوضاع ؛ انه يجعل الانسان الكائن الأعلى للانسان . كان هدف الانسان ، لذلك ، خلق وحدة جديدة بين الفرد واخيه، بين الانسان والطبيعة. فهو نمو يعبر في هذا التجاوب الانساني الذي يحققه ، عن اهم توق انساني في الفرد .

اراد ماركس وحدة تامة بين الناس ، فرأى في المجتمع اللاطبقي ، حيث تتوافق المصلحة الشخصية مع المصلحة العامة طريقاً الى ما اراد . وكان مقتنعاً اقتناعاً تاماً بأن السلوك الاجتماعي السياسي ينشأ من اساس طبقي ، يعتمد بدوره على تفاوت في الملكية وفي وسائل الانتاج، ولذلك رأى ان خير طريق لتحقيق الوحدة في المجتمع تبدو في تحويل جميع الطبقات الى طبقة واحدة . وفي شوقه الثوري الى هذه الوحدة ، لم يعر أي انتباه لفكرة نظام اجتماعي آخر، يستمر فيه تضارب المصالح الفردية، واشكال الخصام والتفاوت والمراتب نتيجة تباين في كفاءة وميول ونشاط الافراد ، ونتيجة تركيب اجتماعي يزداد تعقيداً . كانت هذه الاعتراضات كلها اشكالاً « ايديولوجية » ، في نظر ماركس ، تزول بزوال الملكية الشخصية لادوات الانتاج . تعاني الماركسية في هذا المجال ، احد متناقضاتها الصريحة . فمن ناحية تؤكد ان تحولا في الاوضاع الاقتصادية يؤدي الى تغيير النموذج الانساني القائم ؛ ولكنها من ناحية اخرى ، تأبى ان ترى ان النظام الاقتصادي الجديد في المجتمع اللاطبقي قد يغير ، تبعاً لمنطقها الاقتصادي ذاته ، من وحدة البروليتاريا التي نشأت في نظام اقتصادي آخر .

*

جعل التأكيد على هذه الوحدة ، بين الفرد والمجتمع، الكثيرين من مؤسسي الاشتراكية يرون ان العمل يجب ان يصبح جذاباً ، وان يعبر عن حاجات

وميول الانسان ، ولهذا اقترحوا ، كفوريه وماركس ، ان على المجتمع الجديد ألا يسمح بتخصص أي فرد في عمل واحد فقط، بل يجعل كل فرد يمارس ، في الوقت ذاته عدة أعمال تتناسب مع ما يتميز به من ميول وامكانات . كان الهدف من وراء هذا التأكيد الكشف عن جميع امكانات الفرد وإنماء شخصيته الانسانية إنماء تاماً ؛ هذا يعني ان الناحية المادية في المجتمع الجديد كانت خاضعة لتلك الناحية الانسانية ، وان التأكيد على الاولى كان أداة في خدمة الثانية . كانت اهداف الاشتراكية ، من ناحية عامة ، في تأميم أدوات الانتاج والتوزيع ، وفي اقامة اقتصاد موحّد موجّه ، ترمي الى انشاء هذه الوحدة .

كان مبدأ الـ « Laissez-faire » الاداة العملية التي رأت فيها الليبرالية طريقها الى حل المشكلة الاقتصادية ، وتحقيق الوحدة في المجتمع ؛ اما الاشتراكية ، وقد رأت فشل هذا الموقف ، فقد اعتمدت على تأميم أدوات الانتاج . لانها رأت في ملكية هذه الوسائل سبباً للتفاوت والتفاضل بين الناس فظنت أن تأميمها ومنحها للمجتمع ككل ، يحققها عفوياً . لهذا كان الاقتصاد الاشتراكي يتركز في هدف واحد ، ألا وهو بناء مجتمع جديد يكون فيه الناس متساوين ومتحدين . كان ذلك واضحاً في جميع اشكالها وحركاتها . لقد آمنت ، من فوريه الى لينين، بان تنظيم العمل يستطيع ان يحقق الوحدة ، وان إحكامه يكشف عن جميع الميول التي ينطوي عليها الفرد ، ويساعده في تحقيق وتأكيد امكاناته وميوله الرئيسية .

لم تتركز جاذبية الشيوعية والاشتراكية ، من ناحية عامة – في الماضي على الأقل – في وعد بتحسين الأوضاع الاقتصادية ، ولكنها تدين بقوتها وبوجودها ذاته الى شيء آخر يتجاوز هذا الحد ، الى تبشيرها بنظام اجتماعي جديد يتبدّى في المساواة والوحدة ، بمجتمع ثوري تزول فيه متناقضات الحياة . لهذا ، نرى أن الاقتصاد الاشتراكي يتجاوز ذاته في غائية انسانية . فبدون هذه الصورة ، تخسر الاشتراكية جاذبيتها ، وتصبح من دون اساس او قاعدة ،

وهذا هو ، في الواقع ، ما تعانيه اليوم في الغرب ، لأنهـا فقدت الصورة التي رافقتها منذ ظهورها ؛ وهو ما حوّلها الى اعتماد النظام الرأسمالي .

انحلّ النظام الرأسمالي وانهار في وجهه التقليدي ، وهو أمر قـد اصبح جزءاً من الحياة اليومية لا يحتاج الى تدليل أو برهنة . ولكن ما أدى به الى الانحلال ليس مما يشاع عادة من حجة على انهياره كنظـام اقتصادي . فهو ، في شكله الأخير ، يُنتج باستمرار كميـات أوفر ، بأسعار أرخص ، وبوقت أقل ، لم يفشل النظام الرأسمالي ، بـل نجح في الواقع نجاحاً لم يحلم بـه . ولكن الانتاج الاقتصادي ليس قصداً في ذاته ، وهو يجد معنى كأداة لقصد اجتماعي انساني ، فهو شيء يريده الناس ، طالما يعتمد على هذا القصد ، ولكنه اذا خسره يخسر تبريره لذاته ، وبالتالي قوته وجاذبيته . وهذا مـا حدث له بالضبط . فقد خسر قصده ولم يستطع ان يتجاوز متناقضاته . كان النظام الرأسمالي نتيجة ايديولوجية بشرت بأن التقدم الاقتصادي يقود ، بمنطقـه الخاص ، الى حرية ومساواة الناس في مجتمع حر تسوده الوحدة . وكان يرقب نشوء هـذا المجتمع نتيجة قوى اقتصادية وبروز الكسب الشخصي كقصد مطلق للسلوك الفردي . لم تخترع الرأسمالية ولا شك ، قصد الربح والكسب ؛ فالربح كان دائمـاً قصداً من المقـاصد الاولى التي تحـدد سلوك وارادة الفرد ، بقطع النظر عن النظام الذي يوجد فيه ، ولكن المذهب الرأسمالي هو المذهب الأول الذي اعتـبر قصد الربح أداة تحقق ، بشكل تلقـائي ، مجتمع المـساواة والوحدة .

تشكل منافع الافراد الشخصية والتنافس الحر بينهم ، القاعدة التي تخلق وتحفظ وحدة المجتمع التي تعبر عن ذاتها في تفاهم متبادل ، بين مختلف الافراد والمهن والطبقات ، وتجعل جميـع اشكال النزاع تجد حلها في النقاش . لن يقف هذا المفهوم الليبرالي في المجتمع الجديد ، تبعاً لآمال الليبراليين آنذاك ، عنـد حدّ ، بل كان يفترض فيه الانتشار الى العالم كافة وتحقيق الوحدة بين الناس اجمعين .

سادت فكرة الوحدة التلقائية ، التي يعمل على خلقها تفاعل المصالح الفردية المختلفة ، المناخ الفكري ، وخصوصاً في انكلترا في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . فالمصلحون آنذاك كانوا من ناحية عامة يطالبون باقامة انسجام عام بين افراد وطبقات المجتمع الواحد ، عن طريق تركيزها حول مبدأ حياد الدولة (Laissez-faire) .

يكمن المبدأ الفلسفي الطبيعي الاول الذي نادت به الايديولوجية الليبرالية وراء صورة هذا المجتمع . فالانانية هي خاصة ملازمة للفرد وجزء من طبيعته الانسانية ، ولكن بالرغم من ان سلوك الفرد ينشأ من الانانية الفردية ، فان دراسة منفعته الخاصة تقود طبيعياً ، او بالاحرى ضرورياً ، الى تفضيل العمل الذي يكون اكثر نفعاً للمجتمع ككل . هكذا ، اخذ مفكرو وفلاسفة هذه الايديولوجية وفي طليعتهم سميث ولوك ، هولباخ وهلفسيوس ، يحاولون ان يدلّوا كيف ان المشاعر الفردية الانانية كانت ، وكأنها موجهة « بيد غير منظورة » كما وصفها سميث ، تتحد في تحقيق مصلحة المجتمع العامة ككل ، دون ان يكون للتشريع والمشترعين يد في ذلك .

ليست المصلحة العامة اذن قصداً واعياً ولكن نوعاً من النتيجة الاوتوماتيكية لتفاعل الارادات الفردية . وجد آدم سميث ان التخصص في العمل هو السبب ، ولكن التخصص ، بما يحمله من ثروة عامة ، ليس نتيجة عملية حسابية او تنظيم تقوم به حكمة انسانية ، بل هو طبيعي وضروري ، وان كان نتيجة بطيئة وتدريجية لميل خاص بالطبيعة الانسانية ، الميل الى المتاجرة ومبادلة شيء بآخر . هذا الميل هو نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، أو كما ذكر سميث ، لما تنطوي عليه الطبيعة الانسانية من ميل الى الاقناع . انه ميل لا يعرفه الحيوان ، ولكنه موجود في جميع الناس ، وهو مبدأ يحقق المصالحة العامة المباشرة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة .

آمن العقلانيون والليبراليون ، من هلفسيوس وسميث الى بانتام وريكاردو ،

بأن التربية تجعل الناس متساوين في الفكر ، وعندئذ يحق لهم ان يتساووا بالملكية . وهذا يعني ظهور الوحدة الاجتماعية التامة . لقد كانوا يؤمنون باتجاه الانسانية الى وضع نهائي ، يمسي فيه الناس متساوين وسعداء تماماً .

رأت الماركسية ، على نقيض الليبرالية ، أن المجتمع الجديد سينشأ نتيجة الغاء الكسب الشخصي ، وأن الميل الى الكسب الشخصي سيزول بزوال ملكية وسائل الانتاج الفردية . كانت جميع الحلول الاقتصادية التي قدمتها لمشاكل المجتمع المادية أداة في خدمة قصد يتجاوزها ، وهو انشاء المجتمع الجديد . لقد فسرت كل شيء بعلاقات وقوى الانتاج ، ولكنها مارست جاذبيتها ، ليس لانها وعدت باعطاء حل تام لحاجات الفرد المادية ، بل لانها وعدت بحل هذه الحاجات في مجتمع لا يعرف الانشقاق ، بل يحيا في المساواة والوحدة .

انهارت الايديولوجية الليبرالية تماماً في اوروبا، عندما اتضح بشكل واضح لا يداخله الشك ، أن نظامها الرأسمالي غير قادر على خلق الوحدة والمساواة . فقد كشف عن ذاته عندما ولد استغلالاً وحقداً واستثماراً فظيعاً ، وحرباً طبقية كريهة ، بدلاً من الحرية والمساواة والوحدة .

عبّرت الايديولوجية الليبرالية عن مصالح الصناعة والمال وتآمرت مع اصحابها بما بشرت به من عقلانية او حرية طبيعية ، من مساواة او وحدة تلقائية ، فلم تستطع رؤية اي شكل من اشكال البؤس والفقر والالم التي كانت تسود المجتمع . أخذ أصحابها ودعاتها ، الى درجة كبرى ، « يجهال » الوحدة العفوية ، و « جمال » ما يحمله مبدأ التنافس الاقتصادي من انسجام آلي ، فلم يتمكنو من رؤية ما كان يسود الحياة الاقتصادية الاجتماعية من عبودية واستثمار ؛ فهم ، بدلاً من التفتيش عن قوانين ونظم تحل محل القوانين والنظم السائدة التي كانت لاغية ، وبدلاً من ان يكشفوا عن الدور النسبي المحدود الذي ينطوي عليه مبدأ التنافس الاقتصادي الذي قالوا به ،

رأوا فيه بديلاً عن القدرة الإلهيـة يحمل للناس خلاصهم . لم يرَ دعاة هـذه الايديولوجية ، وفي طليعتهم آدم سميث ، أنه يستحيل على هذا المبدأ أن يكون حراً ومتساوياً إلا عندما يصبح القائمون بـه متساوين وأحراراً ؛ فهو يزيد الفروق الاولى بدلاً من إزالتها ، ويفترض مساواة غير موجودة بين العمال وبين اصحاب العمل . لم يتردد ماكيفر وهو مفكر ليبرالي مشهور في الكتابة بأن « كل الفظائع التي رافقت الطور الصناعي في بدايته ، لم تكن كافيـة لإدخال ذرة من الشك في هذا المفهوم » .

آمن بانتام والنفعيون أنفسهم – وقـد اختلفوا عن الآخرين بالمركز الذي أعطوه للتشريع واعتمادهم عليه – بهذه الوحدة العفوية ، وافترضوا أن اهواء ونوازع الفرد منسجمة مع حاجات المجتمع ، إما لأن هناك مبدأ في الطبيعـة الإنسانية ذاتها يوحد بينهم ، وإما لأن حركة التفاعل الاجتماعي ذاتهـا ، تقود نهائياً ، بمنطقها الخاص ، الى مصالحة أو وحدة عامة بين افراد المجتمع . لهذا ، كان جلُّ ما طالبوا به قوانين ملائمة ، تدعم وتساعد في تكامل المبدأ الطبيعي أو التفاعل الاجتماعي ؛ ولم يشعروا أن هناك كبير حاجة للنظـام أو التنظيم ، بل على العكس ، اعتبروا أن التنظيم يولد الألم ، وهو شر في ذاتـه ، وأن أرفع مبدأ في العقل العملي إعطاء الحرية لكل فرد .

عندما زار سيسموندي انكلترا عام ١٨١٨ ، رجع الى فرنسا وقـد أثاره المشهد اللاإنساني الذي رآه هنـاك ، وهو ، كما وصفه ، مشهـد فوضى ومتناقضات وزيادة في الإنتاج ، وعمال يموتون جوعاً أمام ثورة انتاجية لا تجد أسواقاً لتصريفها . ولكن ، على الرغم من هذه الوقائع الأليمة ، كان علـم اقتصاد مزعوم يسود الرأي العام ، لا يستطيع ان يعطي معالجة للأزمة سوى المطالبة بأن تتجنب الحكومة اي تدخل في تصحيح الوضع . انـه علم مجرد حتى درجة الانفصال عن كل واقـع . مثّل ريكاردو ، بكتابه « مبادىء الاقتصاد السياسي» هذه المدرسة الاقتصادية التي أسف سيسموندي لنجاحها : « لمذهبه ككل يعني ان لبس هناك من أهمية لأي شيء ، وأن لا شيء يمكن

أن يسيء لأي شيء ؛ فهناك خطوة واحدة بين هذا المذهب وبين تجاهل وجود أي شر في الحياة . ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، مثّل مذهب ريكاردو ، وهو مذهب النفعيين ، التفاؤل الاقتصادي والاستكانة في شكل مطلق » .

لم يقتصر الامر على النفعيين أو اتباع ريكاردو . فهاليفي يذكر بان جميع الاقتصاديين آنذاك كانوا متفائلين ، وقد قبلوا بمبدأ تجانس المصالح الطبيعي . فالطبيعة في نظرهم كانت مرادفاً للعدالة ، والعقل ، والوحدة .

رأى الكثيرون من مناقضي ونقاد واعداء الايديولوجية الليبرالية ، في تعدد أشكالها ، آنذاك ، وقبل انكشاف أمر هذه الايديولوجية ، ان المفهوم الآلي الذي تبنى عليه لن يقود الى مجتمع تسوده المساواة والوحدة والحرية . رأى بعض مفكرين كاثوليك من أمثال دي بونالد ، ودي ميتر ، ولامنّه ، ومفكرون آخرون رومانطقيون كفون بادار ، وشليجل ، وجوريس ، وآخرون من امثال فرانتز ، ورادوفيتز ، وستاهل آنذاك ، وفي النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ان الايديولوجية الليبرالية ، بما تنطوي عليه من نظام رأسمالي ، ستهدم ذاتها بخلق حرب طبقية ، وان هذه الحرب ستكون دون فائدة أو نتيجة ، تقود فقط الى يأس اكبر وتفاوت اجتماعي اعظم ، وان هذا الاتجاه سيقود حتماً الى تهديم الحضارة في حروب وأزمات اقتصادية لا معنى لها . صدق الشطر الأول على الاقل من هذه النبوءة ، وهيأ الطريق لظهور ما يعالجه ، أو الحركة الاشتراكية في جميع اشكالها .

نشاهد الان الدلائل ذاتها في الشيوعية والاشتراكية الغربية ، فكلاهما حقق ذاته – وخصوصاً الاشتراكية الغربية – الى حد بعيد ، ولكن دون حل المتناقضات الاساسية التي أراد حلها . فالاشتراكية الغربية خسرت حيويتها وعجزت عن توليد المجتمع الجديد . اصبح انشغال الفرد بمنافع آنية يومية ظاهرة عامة في الغرب . النتيجة ذاتها تطالعنا في الشيوعية الروسية ،

فالذين رجعوا عنها بعد ان منحوها ولاءهم لم يفعلوا ذلك لانها لم تستطع ان تحل مشكلة الحاجات المادية ، أو لانها لم تنجح سياسياً أو علمياً أو اقتصادياً . كانت انجازاتها في هذه المستويات ، في الواقع ، باهرة وخارقة . لقد رجعوا عنها وارتدوا عليها لانها عجزت عن الغاء الطبقات والتفاوت الطبقي ، ولم تستطع انشاء المجتمع الانقلابي الجديد ، مجتمع المساواة والوحدة والحرية . ينقض المجتمع الطبقي ، مجتمع الصراع الكريه بين الطبقات ، مجتمع الواقع الرأسمالي البغيض ، على الرغم مما هو شائع ، الايديولوجية الليبرالية ، ولهذا خسرت الرأسمالية معناها وتبريرها ، فبدأ انحلالها وانهيارها . اعترفت الماركسية بالصراع الطبقي ، او هي بالأحرى ، نشأت على هذا الصراع ، ولكنها بدأت تخسر جاذبيتها لأنها لم تقد إلى الحل الذي وعدت به .

فشلت كل من الايديولوجية الليبرالية والايديولوجية الشيوعية لأن ما تبنتاه من مفهوم آلي لنتائج ممارسة الفرد للنشاط الاقتصادي كان مفهوماً خاطئاً . تمتد آثار هذا الفشل الى جميع مناحي الحياة الاجتماعية ، ولكن أثرها الاول يتناول المبدأ الفلسفي الاسسي الذي ينشأ فيه المجتمع ككل تبعاً للماركسية والليبرالية، وهو المبدأ الذي تقولان به حول طبيعة المجتمع، وطبيعة حركته، وطبيعة علاقة الفرد به . ان النتائج التي تدل بأن حرية الفرد الاقتصادية ، بوجهيها الشيوعي والليبرالي ، لا تقود آلياً أو ديالكتيكياً الى مجتمع الوحدة والانسجام والمساواة ، هدمت حسب رأي دروكر مبدأ طبيعة الانسان نفسه كانسان اقتصادي ، وهو المبدأ الذى نبعت منه فكرة المجتمع الجديد في الايديولوجية الليبرالية وفي الايديولوجية الشيوعية .

*

بعد هذا العرض الموجز لتلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، التي تنبثق من نزوع الى انشاء مجتمع جديد تسوده الوحدة والمساواة والانسجام ، باستطاعتنا ان نقرر عندما ننظر الى وضع الانسان من ناحية فلسفية عامة ، ما يلي :

أولاً - يدلنا تاريخ الانسان أنه بدأ بخروج الانسان من وحدته البدائية مع الطبيعة وبظهور وعيه لذاته ككائن منفصل عن العالم الخارجي .

ثانياً - كان هذا الشعور الذي رافق التاريخ دائماً شعوراً ضعيفاً في غالبية مراحل التاريخ ، ولكنه اشتد في العصر الحديث ، وابتداءً من عصر النهضة .

ثالثاً - نرى في المرحلة ذاتها ان الفكر الانساني أصبح منشغلاً الى درجة لم يسبق لها مثيل في بناء طوباويات تتشوق الى مجتمع تسوده وحدة تامة وانسجام عام يجمع بين افراده ، وبينه وبين العالم ، كأن الانسان وقد اصبح بعيداً عن تلك الوحدة البدائية الاولى ، اخذ يتشوق ويحن اليها .

وبهذا المعنى، يمكننا القول ان الايديولوجية الانقلابية هي رجوع الى هذه الوحدة الاولى ، او إحياء لوحدة غير موجودة؛ فكما ان الدين هو اولاً طريقة في الحياة ، كذلك ايضاً الايديولوجية الانقلابية العلمانية التي نقضت الدين التقليدي ، وكما ان الاول ينتهي في نزوع إلى وحدة صوفية مع العالم ، كذلك ايضاً تنتهي الايديولوجية العلمانية في نزوع من هذا النوع يرمي الى تحقيق وحدة تامة بين الانقلابي وبين المجتمع والتاريخ. فجوهر الايديولوجية الانقلابية ليس مبادىء ونظريات بل « صوفية » جديدة ، أي تجربة نفسية عميقة في الوحدة مع حقيقة خارجية . ففي جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية ، الدينية منها والزمانيه، نرى أن هناك نوعاً معيناً من التجربة النفسية الوجدانية للعالم ، تجربة في معاناة العالم عن طريق الايديولوجية تزول فيها الفواصل وأسباب التباين والانفصال والانقسام بين الناس او مجموعات معينة من الناس . تنزع الايديولوجية دائماً الى هذه التجربة وقوتها تقاس بقدرتها على توليدها . انها تجربة تحاول فيها الايديولوجية ان تزيل الحواجز، وان تجعل الفرد يتجاوز الانفصال بينه وبين المجتمع، بينه وبين الوضع الانساني فيصبح والوضع واحداً .

كل ما يقود الى الوحدة يلذ للفرد امام الوضع الانساني الذي يحرجه دون انقطاع بما ينطوي عليه من تعقيد ومتناقضات . باستطاعتنا إذن ان نتساءل

مع دي جوفنال عن المدى الذي قد يذهب اليه الانسان في توحيد الكون وتبسيطه ، لو سنح له امكان بنائه !... فالامكان هذا ليس ملكه ، ولكنه يظن أنه يتحقق له بالنسبة للنظام الاجتماعي . فعلى هذا الصعيد حاول الانسان دائماً ان يولّد البساطة او بالأحرى الوحدة المبسّطة التي تسحره . ان الصعيد الاجتماعي السياسي ، هو ، كما بيّن كونت ، اكثر تعقيداً من الصعيد الطبيعي. لهذا ، يضيق الانسان ذرعاً به، ويحاول ايجاد حل لمشكلته في مواقفه العقائدية.

يخطىء البعض عادة في ادراك الفكر الانقلابي ، فيخيل لهم انه فكر سلبي ، لأن شوقه الى الوحدة والانسجام يغيب عن النظر في النقد الذي يتركز عليه ويتوجه به ضد الوجود التقليدي القائم ، فيدعو الى الغائه، وهو الخطوة الاولى التي لا مفر من اتخاذها في تحقيق ذاته . يثور الفكر الانقلابي ويتمرد ، في خدمة الايديولوجية الانقلابية ، ضد النظام القائم ، ويدعو الى الغائه ، لأنه يرى فيه عدواً للوحدة والانسجام بما يسوده من تناقض وتفسخ . الواقع يؤلمه ويثيره لأنه فكر يشمئز مما يراه من سيادة ميول شاذة ، ومشاعر خبيثة، ونظم متفسخة ، وعادات بالية ، وشرائع كاذبة، ومذاهب ملتوية ، ومسكنة انسانية ، تتضافر كلها في مسخ حقيقة الانسان ومعناه . يثور ، ويؤمن أن من ثورته التي تستوحي ايديولوجية انقلابية ستنشأ المدينة الفاضلة التي تسودها الوحدة ويحوطها الجمال . تدفعه الايديولوجية الانقلابية وتحركه بما أسماه نيتشه « الحنان الإلهي الذي يزدري ويحب ويحول ويرفع ما يحب »، فيحاول ان ينشىء مجتمعها الانقلابي الجديد الذي يطرد من بين ظهرانيه كل مظهر من مظاهر الظلم والتناقض والفوضى .

قد يتحقق المجتمع الجديد الذي يجسد الوحدة والانسجام والأخوة والمحبة ، عن طريق نظام فولاذي الاحكام والتركيب ، كما أراده افلاطون ومور وكامبانيلا ، أو قد يتحقق عفوياً وتلقائياً بعد تحرير الإنسانية من النظم الفاسدة التي تسوده ، كما نرى في الايديولوجية الماركسية أو في الايديولوجية العقلانية الليبرالية ، أو قد يتحقق عن طريق إثارة العقل واعتماده ، كما أراده

أوين ، وقد يتحقق عن طريق الجاذبية الشعورية بالاعتماد على ميول وعواطف الانسان كما أرادها فوريه ، أو عن طريق المحبة الأخوية كما رآها سان سيمون . ومهما اختلفت السبل فانه يبرز كهدف أعلى في جميع الايديولوجيات الانقلابية .

لقد ضحك البعض من ايمان هيجل بأن الانسانية كانت ، منذ بدايتها ، تعمل على خلق الفلسفة الهيجلية ، وبأن العقل او الروح قد أكمل وأنهى نموه فيها ؛ ولكن الامر ، كما لاحظ سوريل ، لا يقف عند هيجل ، بل يتعداه الى جميع مؤسسي المدارس الفلسفية ، والى جميع المصلحين الكبار الذين عملوا في سبيل تجديد اخلاقي يشمل الانسان والمجتمع ككل . فالأتباع يرقبون دائماً من « معلمهم » أن ينهي عهد الشك والتساؤل بإعطاء حلول نهائية لجميع المشاكل .

يجد دي جوفنال ، لذلك، حجة قوية لقوله بأن هذه الصور تكشف عن ميل طبيعي ، وان هذا الفكر مسحور بالنظام لأنه ذكاء ، وإنه يعتبره بسيطاً لأنه انساني ، فهو يلجأ ، عندما يحاول تحقيقه ، الى شراسة سافونارولا أو كالفن .

يجد المفكر الذي يقتصر تحليله على الوقائع الجزئية الحسية التجريبية نفسه يهمل هذه الصور او غيرها ويعتبرها اخطاء فكرية او احلاماً . غير ان الفكر الذي يحاول ان يُدرك الوضع الانساني ، لا ينبذها عندما يلقاها ، بل يقف أمامها يحاول تفسيرها ويلمح تأثيرها في مجرى التاريخ . فإن هو اراد مثلاً ان يكشف عن أثر « الروح الكالفيني » في الاخلاق والقانون والأدب والسياسة ، يجد نفسه مضطراً لأن يرجع دائماً الى دراسة مبدأ « إرادة الخلاص » ، لأنه كان يسود ، على الرغم من تخيلاته ، الفكر البروتستانتي آنذاك . تدل التجربة البروتستانتية بوضوح ، كالتجربة المسيحية قبلها ، ان هذا المبدأ كان يولد حماسة مشتعلة تحدد حياة المؤمن وسلوكه .

*

جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية هي ، في الواقع ، على الرغم من تمردها وتهديمها ، أصداء نزوع انساني الى الوحدة والانسجام. والايديولوجية الانقلابية هي دائماً تمرد موجه ضـــد كل شيء يمثل التناقض ، والفوضى ، والانقسام ، ويلغي الوحدة في الحياة .

وجد كثيرون من المفكرين الذين لم يروا ، في المجتمع الجديد الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية ، سوى تنظيم سياسي اجتماعي ، ينقض الفرديـــة ، ويجمد كل شيء في تركيبه الثابت ، ان هـــذا النوع من المجتمعات هو نوع لا يطاق .

فبارديايف يرى ان صور المجتمع ذاك لم تعد خيالية، وأنه اصبح بالامكان تحقيقها ؛ فالمشكلة الاولى ، في رأيه ، تبرز في كيفية التخلص منها ، والتهرب من مواجهتها .

ليس هذا المجتمع الذي يخاف منه بارديايف والذي وصفه، على الاخص ، زمياتن وهكسلي وأورويـــل وكباك ، في قصصهم ، او ريـسمن ، وهوايت ، وإي جاسا ، وسايدنبرغ الخ ... في كتبهم ، في الواقع، المجتمع الذي بشرت به الايديولوجيات الانقلابية او الطوباويات الفردية ؛ انه يأتي نتيجة « تلقائية» للتركيب الصناعي التكنونوجي العلمي الذي يسود الحضارة الحديثة ، بينما ينشأ المجتمع الانقلابي نتيجة ارادة خلاص تحاول ان تتجاوز ليس فقط المتناقضات التي تسود الانسان ، بل كل ما يحد الانسانية ويقيّدها .

انه، على نقيض المجتمع الانقلابي، مجتمع « لا انساني »، لا يعرف الحب او الصداقة ، المسرة او راحة النفس ، الوعي الذاتي او الفرديـــة ، الحرية او الوجدان المرهف ، الامل او الرجاء ، وهي المشاعر التي نجدها تسود التبشير بالمجتمع الانقلابي . النقد الذي يبديه فيه هؤلاء المفكرون نقـــد ينذر بخطر واقعي حقيقي ، ولكنه واقع بعيد عن واقع الايديولوجيات الانقلابية ، لأن كمال المجتمع الانقلابي او المدينة الفاضلة، حسب رأي موتشيالي، هو الكمال الذي

يدعو اليه اصحابه باسم الانسانية ذاتها ، وليس باسم كمال مصنع من مصانع فورد . ففي المجتمع الانقلابي لا يتميز النظام الخارجي عن النظام الباطني ، بل يزول الفرق بين الاثنين لأن « الجوهر » يصبح الوجود ، والفكر يصبح المادة.

ان وحدة المجتمع الجديد هي وحدة تترسخ في النفوس ذاتها . فهي ليست من النوع الذي يعتمد على القسر – وان كان هناك اعتماد على العنف كوسيلة في ابتداء الامر – او من النوع الذي يأتي نتيجة ترابط يحققه التصنيع والاختصاص . ففي المجتمع الانقلابي يتحول الفرد تحولاً شخصياً عاماً ، لأنه ليس فرداً يمارس عملاً من الاعمال في المجتمع ، بل كائناً اجتماعياً لا يملك اية حياة فردية منفصلة . يصبح كائناً تعاونياً لا لأن العلاقات الاجتماعية السائدة تصبح علاقات جديدة ، بل لأن العلاقات تلك تصبح جوهراً له . لذا ، كان رفض التوجه الى الفرد او التركز عليه في ذاته ، يشكل ميزة اساسية ترافق المجتمع الانقلابي .

في المجتمع الانقلابي الجديد ذاك ، النابع من ايديولوجية زمانية انقلابية ، تقوم الاجيال المقبلة مقام الله في مكافأة المناضلين والشهداء الذين عملوا على إشادته. كان الذين يستشهدون ويموتون قبل انقلابات العصر الحديث يضعون أنفسهم في يد الله ورحمته ضد ظلم الانسان واستبداده ، ولكن الانقلابيين الذين عبروا عن الايديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة، وضعوا انفسهم جميعاً في تحديهم للدولة ، والعنف والقضاء ، في يد اجيال لم تولد بعد . الاجيال المقبلة تلك ، هي، بعد إزالة الله، الحَكَم الاخير الذي يرجعون اليه، لأن المستقبل الجديد هو القيمة العليا لأناس قد تمردوا على الله وانكروه .

تدل الايديولوجيات الانقلابية المختلفة على تصميم انساني ثابت يعبر عن ذاته بسلسلة طويلة من المفكرين والمواقف العقائدية ، ويبشر بمجتمع جديد يعيش فيه الناس في ظل وحدة اجتماعية عامة . كان هذا التصميم دائماً اقوى من الوقائع التي كانت بعيدة عن تبريره ، تبدي نقضاً مستمراً له . وكان

الانسان يتجاوز دائماً هذا النقض الذي يجبهه الواقع به ، وما فكرة حياة أخرى من السعادة الدائمة والعدالة الخالدة سوى طريق سهل للخروج من هذه المعضلة . يماثل هذا الامل الاسطوري بحياة اخرى ، في طبيعته ، على الرغم من الفروق المتعددة ، تصميم الايديولوجيات الزمـانية على تحقيق الامل على الارض . فكلاهما منبثق من مآسي الحياة كحياة ، ومن انفصال الانسان الانتولوجي عن الانسان وعن الحياة ، ومن شوق واحد للعدالة والسلام والوحدة وإزالة التجزئة والانقسام . يبرز الفرق برجوع الاولى الى سنة مترسخة في عالم غيبي ، وبرجوع الثانية الى سنة تكمن في التاريخ أو الطبيعة ، بتشاؤم الاول وتفاؤل الثانية . فالذين يؤجلون تحقيق الوحدة الى عالم آخر يقدرون عجز الانسان عن القيام بذلك في هذه الحياة ، ويتشاءمون من قدرته على تحقيق ذلك ، ويؤمنون بأن خروج الانسان من متناقضات الواقع ومن سيطرة الجسد هو الطريق الوحيد الى تلك « الوحدة السعيدة » .

أما الآخرون ، من افلاطون الى يومنا هذا ، فانهم يثقون ويؤمنون بقدرة العقل او التاريخ او الطبيعة او الانسان على تحقيق الوحدة المبتغاة . تفاءل الكثيرون ، في مواقفهم الفلسفية والعقائدية التي عبّرت عن هذا الاتجاه ، الى درجة كبيرة ، بالانسان فآمنوا بامكان الوصول الى مجتمع عقلاني انساني تسوده الوحدة عن طريق منطقي محض ، كطريق وصولنا الى حل رموز الاشكال الهندسية ، واقتنعوا بأن ايضاح منطقه وتفسيره كافٍ لجعل الناس يقبلونه ويُقبلون عليه . غني عن القول بأن هذا الموقف ينبثق من مفهوم عقلاني بسيط في الانسان ، من اهمال للقوى العاطفية والمنافع الخاصة ، ومن جهل باتجاهات التاريخ وقواه التي تنقض هكذا موقف وهكذا عالم .

ولكن مهما اختلفت المذاهب والايديولوجيات الانقلابية فيما بينها ، تظل الوحدة التي تعلنها متشابهة في خصائصها وتراكيبها فيها جميعها . اما سبب التشابه فيعود اولاً الى وحدة الوضع الانساني الذي تنشأ فيه الايديولوجيات ؛ والى وحدة في الوضع التاريخي الذي تنشأ فيه ، ثانياً ، وهو وضع تسوده أزمات

متشابهة من بلبلة وفوضى، من تفسخ وفساد، من صراع وفراغ عقائدي الخ...

مشكلة الانسان مشكلة فريدة . تسود المتناقضات وجوده ، والحاجة لتجاوز المتناقضات وايجاد حل لها في أشكال عليا من الوحدة التي ترتبها وتزيلها ماسة دائمة ، تكمن وراء جميع المواقف العقائدية الكبرى ، ووراء كل ايديولوجية انقلابية . رغبت جميع الايديولوجيات الانقلابية قديماً وحديثاً في تحويل مظاهر العالم المعقدة المتعددة الى مبدأ وحدة، واضطرت في سبيل ذلك الى اهمال الكثير من الجزئيات والوقائع ، من التفاصيل والأحداث . قد يثور سوريل مثلاً على ذلك ، ويدعو هذه الحركات ان تعترف بالتعدد بدلاً من النزوع الى الوحدة ، ولكن ذلك لن يجدي أبداً لأن القصد العفوي وراء المحاولات تلك لم يكن ادراكاً علمياً للواقع او تحليلاً تجريبياً له ، بل ضبطه في معنى عام يُعطيه وضوحاً وانسجاماً . لهذا ، كان اهمال اجزاء من الواقع ، وتجاهل أخرى ، ظاهرة طبيعية في الايديولوجية الانقلابية . اما اعتراض سوريل فكان عليه ان يأتي من غير سوريل لأنه يناقض المبدأ اللاعقلاني والموقف الاخلاقي اللذين بشّر بهما .

صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانقلابية

تنشأ الايديولوجيات الانقلابية في مراحل انتقالية ، مراحل انهار المجتمع السائد فيها وتفكك ، فأصبح مجزأ مبعثراً ، أي اصبح الفرد فيها حراً من سلطة التقاليد والنظم ؛ ولكن حريته مجردة ، تتركه في عزلة وقلق ، وتحوطه بشعور أليم من العجز الذاتي يشل قواه أمام القوى الجديدة التي تحيط به . لذا ، نجد ان الايديولوجية الانقلابية تؤكد ان قوى التاريخ والاجتماع تعمل على تحقيق مقاصدها ، او بأن مقاصدها مقاصد التاريخ ، كي تعيد للفرد ثقته بنفسه وعلاقته الحية بالقوى الخارجية . انها تفترض حتمية ما ، تاريخية او بيولوجية اقتصادية او دينية ؛ وتفرض تحقق هذه المقاصد ، وتدعو الفرد المؤمن بها لتجاوز فرديته وقرن هذه الفردية بالحركة الانقلابية . انها تؤمن ان النتيجة مفروضة مسبقاً بقوة تتجاوز قوى الافراد ، وأن حركة التاريخ ذاتها ستقود

الى النتيجة المحتومة تلك . اما الافراد والمساهمون بها فباستطاعتهم ان يدركوا هذا الاتجاه ويتكيفوا معه ، ولكن ليس بامكانهم ان يغيروا خطوط سيره العامة . ولكننا نرى من ناحية أخرى أن الايديولوجية الانقلابية تحقق ، في معاناتها للواقع، وفي تحققها ، حرية كبرى للفرد، وتبشّر باخلاقية صراع تدعو الى الكفاح في سبيل تحويل الواقع وسيادته .

لقد ذكرت ، في فصل سابق ، ان كلمة ثورة لفظة عرفها اولاً علم الفلك ، الذي دلّ بها على حركة النجوم المتزنة ، الدورية ، التي تستثني الجدة . اعتمادها في شؤون وقضايا الانسان على الارض ، حمل معه الخاصة التي لازمتها في علم الفلك ، أي اعتبارها قوة مستقلة عن ارادة الانسان ، تتبع منطقاً خاصاً بها وحركة حتمية لا تقاوم . فهي قدر في ذاتها لا يمكن ايقافه او تحويله ، كما لا يمكن ايقاف او تحويل حركة النجوم .

تعبّر هذه الخاصة عن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية بفكرة القانون العام ، الذي يوحي بوجود نظام عام يسود حركة التاريخ بشكل مستقل عن ارادة الناس . إن هذا المفهوم ، مفهوم الحركة المستقلة التي لا تقاوم ، والتي تعبر عن ذاتها في فكرة القانون العام ، الذي يترسخ في حتمية معينة ، يجد صداه في جميع الانقلابات الكبرى ، قديماً وحديثاً .

تنطوي كل ايديولوجية انقلابية على مفهوم ما، حول قانون عام ضروري، لأنها بحاجة لأن تبرهن وتدلل بأن وجودها ليس وجوداً هامشياً جانبياً ، بل هو وجود يشتق ويتفرع من طبيعة الاشياء ذاتها ؛ يمسي القبول بها بالتالي، ضرورة ، كما ان نجاحها مضمون . فهي تبرر ، بهذا المفهوم، الحركة الانقلابية التي تعتمدها ، وخصوصاً في زعمها بأن مصلحة المجتمع ومصيره يرتبطان بها ارتباطاً وثيقاً .

تعني الايديولوجية الانقلابية نقضاً للوجود السائد بما فيه من نظم وحقوق وقيم . فهي اذا اعتمدت فكرة القانون العام ، فلأنها تريد ان تبرر وتدعم هذا

النقض . ان الحقوق والنظم التي تنقضها الايديولوجية هي في نظرها نظم وحقوق تقليدية ، وامتيازات يملكها الانسان لا كانسان ، بل ككائن يعيش ويعمل في اوضاع تاريخية اجتماعية معينة ؛ بيد ان الحقوق الجديدة تمثل نقضاً للامتيازات التقليدية لأنها تعود ، في عرف الايديولوجية ، الى اعرق واقدم تميز يمكن ان يعرفه الانسان، الى طبيعته كانسان، او طبيعة التاريخ والمجتمع.

عالم الايديولوجية الانقلابية هو عالم محتوم ، أي خاضع لنظام عام يدفعه في وجهة معينة ، بشكل مستقل عن ارادة الافراد ؛ يمكن القول إذن ان الانقلابي يعمل كي يحقق المحتوم ، وليس هناك من اعمال يقوم بها تستطيع ان تغير النتيجة في خطوطها العريضة .

تنقض الايديولوجية الانقلابية الوجود التقليدي فتعجز بالتالي عن اعتماده كقاعدة لها ، وتضطر من ثم للرجوع الى مفهوم في الطبيعة الانسانية ، طبيعة التاريخ او الكون تتجاوز به الوجود القائم . العلاقة مع السلطة هي احدى المشاكل الأولى التي تجابهها الايديولوجية الانقلابية ، اذ بنقضها السلطة السائدة كسلطة مصطنعة ، تضطر ان تعتمد سلطة بامكان الفرد الخضوع لها . السلطة تلك هي عادة سلطة القانون العام الذي تبشّر به ، والذي يحل ، في الايديولوجيات الزمانية ، محل الله ، ويعتبر مصدراً للمقاييس الاخلاقية ؛ لا تستطيع السلطة التي يجب ان تكون سلطة غير شخصية ، موضوعية ، ومستقلة عن الارادة الفردية ان تكون سوى سلطة القانون العام أو النظام الطبيعي الذي ينشأ فيه ، اذا ما أريد تجنيب هذه السلطة الهامشية والارتجال؛ ثم عليها ان تكون جامعة، ثابتة، عقلانية، وان تمثل طبيعة الاشياء إذ يستحيل ربطها بارادة الافراد ، او جعلها قابلة للتغير من يوم الى آخر ، او عاجزة عن اعطاء تفسير نهائي للتاريخ . تجعل الايديولوجية الانقلابية مثالها حرية تخضع لسيادة قانون عام سيادة لاشخصية ، بعد ان تصنع منه قانوناً جامعاً ، خالداً ، موضوعياً . يمثل القانون هنا أو يجسد حقائق وقيم تتجاوز الارادة

والمصلحة الفردية . فهو شيء - وهنا النقطة المهمة - لا نصنعه بل نكشف عنه .

قدّست الليبرالية مثلاً الفردية واكدت حرياتهـا ، وحوّلت المجتمع الى مجموعة من الافراد المستقلين ، بشكل لم تسبقها اليه أية ايديولوجية اخرى ، ولكنها خضعت، كغيرها ، للخاصة التي ترافق الايديولوجية الانقلابيـة ، فجعلت الانسان الليبرالي بعين ارادته وحريته في الخضوع لقـانون عام . ثم نادت ، عند مجابهة هذه القضية ، بحرية الفرد التامة عن جميع اشكال السيادة السياسية الاجتماعية ، ما عدا سلطة القانون ، ورأت، حسب تعبير فولتير «ان الحرية تبرز في الاستقلال عن كل شيء، ما عدا القانون » . كانت عند استخدام هذه الكلمة تعني « العقل »أو الطبيعة او النظام الذي يسود الاشياء والمظاهر الطبيعية والتاريخية والذي تتركز صحته في العدالة والعقلانية المتأصلتين فيه . إن ما ارادته الليبرالية عندما اعتمدت لفظـة قانون طبيعي ، كان المعنى الذي اعطاه مونتسكيو للفظة ذاتها وهي تدل على العلاقات الضرورية التي تبرز من طبيعة الاشياء .

« كارل ماكس » هو الاسم الذي يقترن غالباً واكثر من غيره بالاشتراكية ولكن أولويته هذه لا تعود الى اكتشافه للاشتراكية ، بل لأنه اعلن واتباعه بأن الاشتراكية تحتاج الى أساس علمي ، فوهبها إياه، مما يكفل ويؤكد نجاحها ضد الرأسمالية ، اي انه بعبارة اخرى جعل الاشتراكية ولجاحها المحتوم جزءاً من قانون عام يسود التاريخ ونتيجة له .

لم يرى فلاسفة القانون الطبيعي، ومنهم فلاسفة الايديولوجية الليبرالية ، ان الحرية هي اختيار بين امكانات مفتوحة . إننـا نصبح احراراً ، في رأيهم ، بالقدر الذي نقوم فيه بأعمالنا تبع هذا القانون ، ونخسر حريتنا عندما نهمله او نتجاهله . لهذا نجد ، مثلاً ، ان أعلى مستوى من الحياة الصالحة في النظرية المسيحية التقليدية ، يبرز في تجاوز امكان الاختيار ذاته . فحرية الفرد تعني

في ان يكون عبداً ، أي عبداً لحقيقة تقف فوقه ؛ فما يُهم الانسان نهائياً هو ان يعرف بانه لا يملك ذاته ، وبأنه مخلوق لم يصنع ذاته . أشار احد دعاة القانون الطبيعي المعاصرين الى هذه النظرية بوضوح عندما كتب: « ان اول مبدأ يلوح لي في جهنم هو أنني مستقلّ في ذاتي » .

اعترف كارليل نفسه بأن الحرية تفرض الاعتراف بالضرورة . ونيتشه أراد الخروج من حتمية كهذه ، فقال بأن الأحداث تجمع ذاتها في تراكيب معينة ، ولكن الانسان المتفوق يستطيع ان يستخدم هـذه التراكيب في سبيل أهدافه الخاصة ، أي بعبارة أخرى ، أن الحرية تبرز في وعي اتجاهات او ضرورات عامة تفرض نفسها من الخارج . رأى نيتشه ، في مكان آخر ، ان ليس هناك من عمل أو خلق كبير صار دون عبودية كبيرة ، أي دون خضوع الفرد لحقيقة كبرى يضبط فيها سلوكه ويركز عليها نشاطه .

تدل هذه الخاصة على ان هناك وراء كل تمرد عقائدي ، مهما كان عنيفاً ، وسلبياً ، وشاملاً ، شوقاً الى ما يمكن تسميته « بالعبودية الجديدة » . كانت فكرة القانون العام تفرض ذاتها على الفوضويين أنفسهم . فكروبوتكين مثلاً ، مثّل هذا الموقف « الفوضوي » ، عندما حاول في دراسته حول « التعاون المتبادل » أن يُعطي الفوضوية اساساً علمياً بالكشف عن « قوانين التطور الطبيعي » .

*

زادت العلوم الطبيعية ، في العصر الحديث ، من بروز وعمق هذه الخاصة في الايديولوجيات الزمانية الانقلابية ، لأن النجاح الهائل الذي أحرزته وخصوصاً في الفيزياء ، دفع الفلاسفة والمفكرين آنذاك الى نقل منهجيتها الى الصعيد الاجتماعي التاريخي ، وهم يتوقون ان يحققوا ، على ذاك الصعيد ، ما حققه نيوتن ، على الصعيد الطبيعي ، أي التوصل ، الى النظام الدقيق المستقل الذي يسوده . كتب بوسيه مرة يقول بأن اكثر الناس حكمة يكتشف في الجنس الانساني فوضى كبيرة ، ولكنه يرى في باقي العالم نظاماً يدهشه .

خاصة القانون العام التي تلازم الايديولوجية الانقلابية هي رد الأنسان على الفوضى ، ومحاولة في تقليد الكون على صعيد التاريخ . تعتمد هذه الخاصة على خَلْفية ميتافيزيقية تنشأ من التصور القصدي للطبيعة والتاريخ . فهي شعور بالتجانس العام مع كلٍّ كبير مليء بالمعنى والجمال.

كان توكفيل اول من تساءل، وذلك في دراسته عن الديمقراطية في اميركا، عن السبب الذي يجعل مبدأ الحتمية التاريخية يتمتع بتلك الجاذبية الكبيرة للذين يكتبون التاريخ في عصور ديمقراطية . يلوح السبب كما رآه ، في فقدان الفردية والمسؤولية في مجتمع يقوم على المساواة ، حيث تضيع فيه آثار العمل الفردي في مصير الشعوب، فيوحي ذلك بالاعتقاد بأن هناك قوة عليا تسودها. قد ينطوي هذا التأويل على سهم كبير من الصحة ، وقد يكون على حق في تصوير وضع المؤرخين في مجتمع من هذا النوع ، ولكنه ، ولا شك ، عاجز عن تفسير الحتمية في الايديولوجية الانقلابية ، التي تفسرها الاسباب المتقدمة. ثم ان الايديولوجية الانقلابية تتقدم على مجتمع من هذا النوع ؛ لذلك ، لا يعود تفسيرها بحادث لاحق ، ممكناً .

ليس هناك من مذهب أخلاقي او ايديولوجية انقلابية دعت الفرد الى التركز على ذاته ، او حتمت عليه ان يكون القصد النهائي ، حتى عندما تلقى المنفعة الاقتصادية الفردية تأكيداً وتبريراً كما نرى في مذهب آدم سميث مثلاً، فالقياس الذي يحكم عليها هو نسبتها للمجموع ومصلحة المجموع ككلّ . وصف الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، في الواقع ، المجتمع الحديث كسيستام طبيعي، تميز القوانين التي تسوده بالضرورة التي تميز القوانين الطبيعية .

أشار پوپ الى ذلك عندما كتب يقول بأن هناك تنظيماً إلهياً عاماً جعل محبة الذات متماثلة والمحبة الجماعية ؛ كما آمن القرن الثامن عشر، على الرغم من تأكيده على فردية الفرد ، ان متابعة المنفعة الشخصية يقود بشكل آلي الى مصلحة المجموع . وجد هذا المبدأ تعبيراً واضحاً عند لايبنتز في ما أسماه

بقانون الوحدة القبلية بين الذرات الفردية ، التي يتألف منها العالم . فعلى الرغم من أنها دون أبواب، دون نوافذ تصل بينها ، فالوحدة القَبْلية تجعلها تسام في عالم واحد موجود في كل منها .

نحن لا نجد ، في فلسفة هذا القرن ، وفي مـــا تبعها من مذاهب ليبرالية ، في الواقع ، تأكيداً على فردية مستقـــلة ، بل رفضاً للتقليد السابق ، ولكن باسم تقليد جديد يبرز في أولوية العقل والتقيد به في سلوك الفرد . فقوى هذا العقل النظرية والعملية ، تضمن بعملها قيام تقليد جديد . فالايمـــان بتجانس واحد عام كان مبدأ اساسياً في ذلك العصر ، وفي جميع الاشكال الليبراليـة التي تبعته . وهو القانون العام الذي يسود حركة الفرد فيجعل افعـاله وأعماله وأقواله ، مهما كانت فردية ومستقلة ، تتجه دون وعي نحو تجانس واحد عام ، نحو حقيقة يشارك فيها الجميع ، ونحو خير يسام الكل فيـــه ، ونحو تقليد جديد يسود الأفراد عفوياً .

أكدت الليبرالية على فردية قوية ، ولكنها قالت في الوقت ذاته ، بنظـام طبيعي حتمي . فالحرية في النشاط الاقتصادي تحقق العــدالة بشكل آلي . ولهذا ، وجب الابتعـــاد عن أي تدخل في عمل سنن المجتمع والتاريخ . فهي ايديولوجية افترضت تجانساً ووحدة بين الاحداث الطبيعية الاجتماعية ، وبـين الاعمال الفردية ، يسودان الاحداث والاعمال بشكل مستقل .

قرنت الليبرالية العقلاني بالطبيعي ، وجعلت منهما كلاً واحـداً ، وبشرت بعصر العقل الذي يجب أن يُحل النظام الطبيعي مكان التشكيلات الاجتماعيـة السياسية اللاعقلانية الارتجالية السائدة . اما التشكيلات اللاعقلانية المصطنعة فكانت تلك التي تعثر ظهور وسيادة الطبقات الوسطى . حاولت الليبرالية ، بكلمة أخرى ، ان تعطي الطبقات تلك ، صورة عالم تكون فيه اعمالهـــا ومسالكها عادية طبيعية ، وجزءاً من النظام العام الذي يسوده . وآمن دعاتها بطبيعة وضرورة النظام الطبيعي ، لدرجة قاوموا فيهـــا أي تدخل من قبل

الدولة في شؤون المجتمع السياسية والاجتماعيـــة والاقتصادية الخ ... فقاوموا مثلاً ، على طريقة كوبدن ، أي تشريـع عمالي انساني ، على الرغم من فظاعـة الاوضاع التي كانت تحيط بالعمال آنذاك ، وخصوصاً الاطفـــال والنساء ؛ وقاوموا تدخل الدولة حتى في مكافحة النيران والأوبئة . المفهوم الليبرالي القائل بأن احسن نوع من الحـكم هو ذاك الذي يتدخل الى أقل درجـــة ممكنة في شؤون المجتمع ، هو نتيجة ايمـــان الايديولوجية الليبرالية بنظام طبيعي يسود المجتمع ، وبضرورة وطبيعية هذا النظام الذي يقول بوحدة آلية بـين مصلحة الفرد الشخصية وبين مصلحة المجموع . وجد آدم سميث ، الذي عبر عن هذا النظام خير تعبير ، أن الفرد لا يهدف مباشرة الى دعم المصلحة العامة ، كما انه لا يعي انه يدعمها .

رأى الاقتصاد البورجوازي ككلّ في العلاقات الاقتصادية السائدة تعبيراً عن نظام طبيعي يمكن تحويله الى قوانين معينة، ثابتـة مستقرة لا تتغير ، مثل قوانين الفيزياء . فعندما يقول اقتصاديو هذا النظام بأن العلاقات الاقتصادية السـائدة هي علاقات طبيعية، فذلك يعني أنها تنشأ في قوى الانتاج وتنمو فيها ، تبعاً لقوانين طبيعية مستقلة عن الزمان .

نجـــد الشيء ذاته في البروتستانتية . فكما آمنت الايديولوجية الليبرالية بأن مواجهة الفرد للعقل وعمل هـــذا العقل الحر ، ينتجان عفوياً وحدة متجانسة واحدة ، كذلك ايضاً نرى أن البروتستانتية آمنت بأن المقابلة الحرة بين الفرد وبين التوراة ، تستطيع ان تخلق إجماعاً لاهوتياً على الرغم من جميع الفروق الفردية .

ففي التفسير المسيحي نرى أن الحرية تستحيل دون الله، وأن طاعة قانون الله هي ، في الواقع ، حرية كاملة والحرية الوحيدة الممكنة . عبّر اوجستين عن ذلك بقوله : « عندما تترك الإرادة ما فوقها وترجع الى مـا تحتها تصبح شراً ، ليس لأن ما ترجع اليه شر ، بل لأن الرجوع ذاته شر » .

أشار لوثر ايضاً الى ذلك بقوله : « إن الحرية المسيحية تنحصر في الايمان بأننا لا نحتاج الى اعمال لنحقق نجاتنا » .

كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية تدعو الفرد الى الخروج من انانيته أو ذاته ، وهي ، في الواقع ، نشأت كي تريح الفرد من ذات آنية محدودة تقوم في اوضاع خسر فيها وحدته مع الخارج .

فعندما نجد ان هناك جماعة من الناس قد أحرزوا النجاح في أوضاعهم المادية والاجتماعية ، دون ان يجدوا متعة كافية في الحياة ، نرى أن ذلك يرجع عادة الى انشغالهم بأنفسهم فقط دون أي امكان بالخروج منها . هذا العجز عن الاهتمام بشيء خارج حدودهم الفردية يعود الى فقدان أي موقف أخلاقي أو عقائدي ديناميكي يربط بينهم وبين الخارج . يتضح الشيء ذاته عندما نرى الذين يتميزون بموقف من هذا النوع ، يعبرون عن إقبال كبير على الحياة حتى في عشية نهايتهم ، أو عندما يمسون على شفير الموت .

كان عمل لينين الرئيسي إعطاء الأفكار او الحرية الفردية دوراً أساسياً في بناء الثورة الشيوعية ، على الرغم من الحتمية الاقتصادية التي تتركز الماركسية عليها . ولكنه كان يدافع دائماً عن المبدأ الماركسي القائل بأن الأفكار هي محض انعكاس آلي للأشياء ، لانه رأى في ذلك ضرورة يفرضها صراع الشيوعية الأول مع الدين . كما رأى ان عليه ان ينتقي ، في هذا الصدد ، بين مبدأين ، فاما ان يقول بأن العقل هو الحقيقة وبأن المادة هي تصور من التصورات ، واما بالاعتراف بأن المادة هي الواقع الحقيقي وأن العقل أو الفكر ليس سوى انعكاس آلي لها . كان الجواب الثاني الجواب الذي انتقاه لينين ، لانه يدعم الكفاح ضد الدين وتحرير العقل منه ، بينما يقود الأول الى الدين ويساعد في استمراره .

بيد أنه على الرغم من القصد اللينيني ، لا تنشد الايديولوجيات الانقلابية الزمانية ومنها الشيوعية ، كالايديولوجية الغيبية او الدين ، مصيراً نهائياً فقط

يحل مشكلة الانسان ، بل تتبع الطريق الحتمي ذاته ، أو الطريق الذي يتأرجح بين الحتمية والحرية ، او الذي يؤكد على الحتمية ، حتمية القانون العام ، ولا ينكر الحرية . فالمصير النهائي الذي تبشر به الايديولوجية الغيبية هو ، على الرغم مما تؤكده تلك الايديولوجية الى حد ما على ارادة الانسان الحرة ، مصير حتمي خطه الله منذ الأزل دون ان يستشير الانسان . فارادة الانسان لا مكان لها البتة في تدبير من هذا النوع ، والتاريخ يسير دون ان يقف عند وعي الارادة ، ودون أي اهتمام بميول الانسان ونوازعه .

يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الانقلابية الزمانية الحديثة . فعلى الرغم من مبدأ الحرية او الارادة الفردية الذي تنطوي عليه ، نراها قد آمنت بأن المصير الانساني الجديد يؤكد ذاته ، نتيجة لقوى الاجتماع والتاريخ العفوية المستقلة . الشرط الوحيد لحدوث ذلك ، هو تحرير هذه القوى من كل تدخل خارجي في مجراها .

أكدت الايديولوجية الشيوعية على الوجدان الثوري تأكيداً كبيراً ، ولكنها ما زالت، على الرغم من ذلك ، تتبع الطريق الحتمي ذاته الذي يبشر بقانون عام يسود حركة المجتمع والتاريخ . يتضح هذا كل الوضوح في مبدأ التطور الاجتماعي الذي يرى ان حركة التاريخ تحدث خارج ارادة الانسان ، وان الانسان يخضع لقوى طبيعية تحدد سلوكه ، وتنشىء له قواعد وحدوداً. يؤلف التاريخ جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة ، ويخضع للسنن ذاتها ، ويستثني في نطاقه اية ارادة حرة مستقلة . عبّر أحد الماركسيين الحميمين عن ذلك بقوله : « يعتبر ماركس الحركة الاجتماعية حركة طبيعية للتاريخ ، تسودها سنن ، ليست فقط مستقلة عن الارادة ، بل على العكس ، تحدد الارادة والوجدان وقصد الانسان » .

عندما سُئل بلاكهنوف لماذا يكافح الماركسيون في سبيل الشيوعية ، وفيما اذا كانت الشيوعية نتيجة ضرورية للتطور الاقتصادي ، ذكر كفاح

البيوريتانيين ، والمسلمين ، والـكالفينيين ، الذين كانوا يجاهدون في سبيل تحقيق مقاصد محتومة من قبل الله . ثم أردف يقول بأن « كل شيء يرتبط بالكفاح الفردي الخاص ، وبعلاقة هذا الكفاح بسلسلة الأحداث . فان كان جزءاً من هذه السلسلة يزداد حزماً وتصميماً ويقل تردداً ».

تتميز كل ايديولوجية انقلابية بناحية « صوفية » تبرز في تأكيد بضعة مبادىء أساسية ، تحدد سلوك الفرد والمجتمع ، وتتقدم أي عامل فردي أو مصلحي ؛ وهي ، على الرغم مما تحاوله دائماً من تبرير يظهر في البرهان والحجة وفي الرجوع الى وقائع « اقتصادية » ، « تاريخية » ، او « بيولوجية » ، تقتنع اقتناعاً تاماً بأنها تعبر عن قانون عام كشفت عنه كشفاً مباشراً ، بأن هذا القانون يسود التاريخ أو ، على الاقل ، الدور التاريخي الذي تمرّ به، وان نتائجه سوف تؤكد ذاتها في المستقبل دون شك . لذا ، فهي ترى في القانون ذاك دافعاً عفوياً لتأكيد ذاتها ، وعاملاً يبرر صحة ونجاح مسلكها الثوري .

تقترن كل ايديولوجية انقلابية بميل او شوق الى اشادة النظام ، وتحاول ايجاده في المجتمع والتاريخ . فالفوضى غير المحدودة امر مستحيل ، وفكرة الانتظام ، او ما نسميه بالقانون العام الذي يسود المجتمع ، فكرة لا مندوحة عنها وتفرض ذاتها . غير اننا نرى ، من ناحية اخرى ، ان كل فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية تضيف الى فكرة القانون العام ما أسماه فلاسفة كهوايتهد، وانتروبولوجيون كردفيلد ، بفكرة الارتجال .

هذا الازدواج بين حتمية التاريخ او القانون العام الذي يسوده وبين حرية الموقف الارادي يؤكد ذاته في اكثر المذاهب والفلسفات الاجتماعية حتمية ، في الماركسية ، عند شوبنهور ، هيجل ، نيتشه ، فرويد ، ولامارك الخ ... قال لامارك ان الطبيعة ، كي تقود الى تعدد وتكامل الحيوانات ، لا تحتاج الى شيء سوى المادة والمكان والزمان فقط . بيد انه قال ايضاً : « إن الزرافة ذات عنق طويل ، لأنها وجدت ان العنق الطويل اصلح لها » .

فرضت الكالفينية واللوثرية على الفرد حتمية قاهرة ، كلية ، شاملة . فالفرد يعجز عن الاتيان بأي شيء يحرره منها أو يحقق خلاصه ، ونعمة الله فقط تحقق هذا الخلاص . اننا نرى فيهما صورة فرد عاجز كل العجز ، بدون اية قيمة او ارادة او اية حرية امام ارادة الله ، واداة بدون حول او قوة في قبضة النظام العام الذي اخضع الحياة له .

ولكننا نرى في الوقت ذاته دعوة الى حرية الفرد، ومسؤوليته عن اعماله، وتأكيداً على العمل يمنحه قيمة لم يعرفها من قبل ، قيمة تجعل النجاح فيه اشارة الى خلاص من يحققه على يد الله . يتضح ذلك جلياً في الكالفينية التي تتميز بهذه الناحية بعض الشيء عن اللوثرية . فهي ، كالأخيرة ، اكدت على عجز الفرد تماماً عن عمل أي شيء يساعد في تحقيق خلاصه ، ولكنها اكدت في الوقت ذاته على قيمة الجهد الاخلاقي والحياة الفاضلة ، ليس لأن الفرد يستطيع ان يغير قدره المحتوم ، بل لأن قدرته على القيام بالجهد المطلوب دليل بأنه ينتمي الى الفئة التي اراد الله خلاصها . ثم اكدت على ضرورة الجهد الانساني المستمر في العيش تبعاً لارادة الله ، مما يناقض الحتمية التي بشرت بها ، والتي ينشأ منها وضع من القلق والشك مخيف ، حول مصير الانسان بعد الموت ، وهو وضع يعجز الفرد عن تحمله ، فيجد مخرجاً منه في حركة مستمرة ونشاط دائم يشغلانه عن التفكير .

بشرت البروتستانتية بحتمية بالغة الاثر، ولكنها حتمية ترى ان سلوكنا الخاطىء الشرير يعود الينا ويقع تحت نطاق مسؤوليتنا ؛ ومن ناحية اخرى ، تؤكد، وكأن الامر لا ينطوي على اي تناقض او لغز ، بأن اعمالنا الصالحة تعود الى الله ، الى نعمته ، والى ارادته ، واننا لا نستحق أية فضيلة . أي ان الانسان ، بكلمة اخرى ، لا يستطيع كما لاحظ ماورير ان يلتقي سوى الشر . ليس من الغريب اذن، ان ينتهي المذهب في يأس او قلق على طريقة كيار كجارد. لاحظ برينتون ، من جهة اخرى ، ان البروتستانتية ، في فرعيها اللوثري والكالفيني ، تمنع على الفرد حقه في الخطيئة ، على الرغم من ان المنطق الذي

تنشأ عليه يعني ، ان تبعناه في حرفيته ، ان الله اراد من الانسان ان يخطىء . لذا ، فالبروتستانتية ، وعلى الاخص الكالفينية ، تمنع وتعاقب ، حيثما تستلم السلطة ، كل سلوك تعتبر انه يحمل طابع الخطيئة . كانوا يؤمنون أنهم يعبرون بذلك عن ارادة الله ؛ وقد نجحوا ، الى حد كبير ، لأنهم كانوا من الاسباب التي ساعدت في صُنع الثورة البورجوازية الصناعية والعالم الحديث .

أكدت المسيحية ، بصورة عامة ، على حتمية تسود الانسان وتاريخه ، غير ان الانسان كان ، في الوقت ذاته ، مسؤولاً عن اعماله وخلاصه . وجد التأكيد على ارادة الفرد مكاناً بارزاً في تعاليم الكنيسة الكاثوليكية اثناء العصور الوسطى . ولكن المفكرين الذين عبّروا عن هذا المبدأ خضعوا للسلطة ، وقالوا بذلك الخضوع ، وأكدوا في الوقت ذاته ، على معنى الحرية الايجابي في تقرير مصيره وقدره .

حتّمت المسيحية على الانسان أن يجاهد في سبيل خلاصه ، وأن يعمل باستمرار لهذا الهدف ، لأن الله لا يحقق الخلاص بعمل من اعمال النعمة المحضة . فمساعدته تقتصر على الكشف عن معنى التاريخ امامه ، فيبقى عليه هو أن يعمل على إنماء انسانيته إنماء متكاملاً كي يحقق خلاصه الاخير ، ووحدته مع أخيه ، ووحدته مع ذاته ، ومع الله . نرى في هذا التقليد أن الخلاص يقوم في كفاح الانسان وفي قدرته على تحقيق الخلاص لنفسه ؛ ولكن هناك وجهاً آخر للتقليد ذاته ، ألا وهو الوجه الذي يضع الخلاص في يد الله . فالانسان لا يستطيع ان يغسل نفسه بنفسه من الفساد الذي لحق به من جراء الخطيئة الأولى ، خطيئة آدم وحواء . الله وحده هو الذي يحقق له النجاة بعمل من اعمال النعمة . لقد حاول تحقيقها بنفسه ، بالتحول الى انسان في صورة المسيح الذي مات موت المخلص . تتبدّى نهاية التاريخ في مجيء المسيح ثانية ، بيد ان مجيئه الثاني لا يكون عملاً تاريخياً بل عملاً إلهياً يتجاوز التاريخ والطبيعة .

كانت المشكلة تلك ، مشكلة الضرورة والحرية ، تُعيد ذاتها بشكل حاد وواعٍ في كثير من الفرق المسيحية التي كانت تتساءل الى جانب إيمانها بأن الله يقود التاريخ في وجهة معينة ، إن كان يصح الجهاد في سبيل مساعدة القدرة الإلهية ، على تحقيق قصدها في التاريخ ، ام يجب فقط ملاحظة عملها والتفرج عليه عن بُعد ، لأن القدرة الإلهيــة لا تحتاج الى مساعدة المؤمن في تحقيق مقاصدها . اننا نجد مثالاً واضحاً في حركة « رجال المملكة الخامسة » ، الذين آمنوا بأن مملكة التوراة الرابعة قاربت نهايتها ، وأن المملكة الخامسة أو او مملكة القديسين أمست على وشك الظهور . حدث آنذاك انشقاق بين اتباع هــذه الحركة . فمنهم من آمن بأن ذلك يجب أن يقترن بالاعتماد على السلاح في مقاتلة أعــداء الله ، للإسراع بولادة اليوم الذي يتملك به القديسون ثروة الأرض ويساهمون مع الله في سيادتهــا . إننا لواجدون أنفسنا أمام مشكلة ترجع في جميع الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت أو غيبية ، وتذكرنا بشكل خاص بتلك المشكلة التي قامت بين لينين وأتباعه حول ذات الازدواج الذي رافق تركيب الايديولوجية الماركسية . فهي مسألة ، واجهت الحركات الانقلابية الحديثة ، ولكنها اتخذت شكلها الحــاد في الحركة الشيوعية عندما وجد الماركسيون أن عليهم ان ينتقوا بـين مارتوف ولينين ، ومن ثم بين لينين وبارنشتاين ، بين الاصلاحيين وبين الثوريين .

نجد أنفسنا الآن أمام تناقض أساسي في الانقلابات جميعها . فمن جهـة ، يمكن القول بأن من يختارهم الله او التاريخ أو العقـــل أو الحس في التعبير عن الجاهه العام لا يحتاجون الى الكفاح في تأكيد هذا الاتجاه . ونرى من ناحيـة اخرى ، ان جميع هؤلاء يعلنون عن هذا الاختيار بشتى الاشكال ، ويظهرون بمظهر المتشوق الى مساعدة « الحتمي » في تحقيق ذاته . بيد انـــه ، من حسن حظ الحركات الانقلابيـــة ، ان التناقض ذاك يبقى تناقضاً منطقياً ، وليس تناقضاً عاطفياً ، الذي ، إن وقع ، يؤدّ ، دون ريب ، الى شكل يُصيب الحركة ويحول دون انطلاقهـا بزخم وشدة . رأى ويليام جايمس لذلك أن

الحتمية لا تتناقض مع ارادة الصراع .

ظهرت الايديولوجية النازية في موقف ارادي صريح امـــام التاريخ ، ولكن الحتمية ذاتها موجودة فيها ، لأن المبدأ العرقي الذي تنبع منـه يجعل مصير الانسـان يرتبط ارتباطاً حتمياً بنوع الجنس الذي ينتمي اليه . فهناك في الواقع حتمية عضوية تفرض عليه نمطاً معيناً من الحياة ، وبالرجوع اليها يمكن للحركة الانقلابية ان تولد الايمان بالمصير الجديد الذي تبشر به ، لأنهـــا تجعل المصير مفروضاً بحكم التركيب العضوي .

يؤكد هذا الازدواج ذاته ، بصورة بارزة ، في الماركسية ، وقـــد عالجنا القضية في مكان آخر ، فهي ، في ماديتهـــا ، تجعل الانسان جزءاً محضاً من الطبيعة ، وتجعله في ديالكتيكها ، سيد الطبيعة .

تؤمن المسيحية والكالفينية واليعقوبية والليبرالية والنـازية والماركسية ، بنوع من انواع الحتمية . إنها جميعاً تؤمن بأن احداث التاريخ مقدر عليهـا أن تتبع اتجاهاً معيناً ، لا يستطيع اي إنسان أن يُبدل مجراه ، وعلى الاخص ، أولئك الذين يقفون منها موقف العداء . يزيد خصام الأعداء من ثقـــة الحركة الانقلابية بالنصر . فغضب الكهنة لا يؤخر في انتصار الكالفينية ، وكلما ازداد الرأسماليون غنى وجشعاً ، كلما قرب ظفر البروليتاريا . تؤدي خيانة النبلاء ومحاولات الاعداء ، الى نتيجة واحدة ، ألا وهي انتصار الجمهورية الفرنسية . وليس باستطاعة الاجناس اللاآرية ، مهما فعلت ومهما حاولت ، ان تحول دون سيادة الجنس الآري . تعطي الحتمية تلك الانقلابي الحديث ، في أشكالها المختلفة ، ما كانت تعطي المؤمن الديني من اطمئنان الى النصر ، وثقة بأنه يتبع الطريق التي تؤدي الى الظفر . فالله في الكالفينية والعقل في اليعقوبيـــة ، والمادية الديالكتيكية في الماركسية ، والجنس في النازية ، كلها حقائق نهائية مطلقة ، يُرجع اليها المؤمن ثقته بسيادة التاريخ .

يصف الكثيرون ، كدروكر ، جاذبية الماركسية ، فيرى انهـا تقوم في

آلية سنن اقتصادية تجرد الفرد من حريته ، وتجعله صنيعة وضعه الطبقي ؛ هذه الناحية هي ظاهرة لاهوتية لا تقل جرأة وتطرفاً عن التناقض الذي أثارته الكالفينية بين الحرية والحتمية المطلقة. فالماركسية تدين لاخضاع الحرية بقوتها الدينية الهائلة ، لأن ذلك اضفى على المذهب حتميته وثقته بالنجاح النهائي ، واستحال بدونه الايمان بمجيء المجتمع اللاطبقي . فالى هذه الحتمية ترجع صلابة الماركسية وحدتها الفكرية التي تهدد بانهيار التركيب الماركسي كله إن أصيب حجر واحد فيه .

اكتشفت كلٌ من هذه الايديولوجيات قانوناً عاماً يحتم حركتها ويجعل منها تعبيراً عن روح التاريخ . فاطمأن كلٌ منها الى النصر النهائي على الحركات المضادة ، التي يرقبها الفشل مهما أحرزت من نصر موقت . فاذا ما رجعت الى تشامبرلين ، الى روسو ، الى ماركس ، الى لوك ، أو الى موراس ، تؤمن أن التاريخ يعمل لها . انها حسب تعبير باندا ، القصة القديمة التي عايشها التاريخ دائماً ، والتي كانت تضع القدر الى جانب دون الآخر ، فأصبح القدر في هذا العصر الحتمية العلمية أو الضرورة التاريخية .

تؤكد الطبيعة الدينية ذاتها في هذه الايديولوجيات الزمانية الانقلابية في ما تزعمه وتؤكده من كشف عن القوى الكامنة التي تعمل على توليد سعادتهم في حلقات الحتمية التاريخية المترابطة . فعندما يذكر النازيون مثلاً ، على لسان بورمان ، بأنه « كلما اعترفنا وتمسكنا بشدة بقوانين الطبيعة والحياة ازداد عملنا قرباً الى ارادة الكلي القدرة ، وكلما أدركنا إرادة الكلي القدرة ازداد نجاحنا » . فليس من شك ، كما تذكر آرنت ، بانهم يعنون ما يقولون . أما تأكيد الشيوعيين على « علمية » حركتهم ، وأن نجاحها النهائي أمر طبيعي لأنها كشفت عن السنن التي تسود تحولات المجتمع والتاريخ ، فأمر معروف . كذلك ايضاً الايديولوجية الليبرالية ، فقد أكدت تركّزها على قانون تاريخي عام يعمل عفوياً وتلقائياً ، في دفع الانسان الى السعادة والكمال .

كانت الفيزيوكراتية – وهي مدرسة ليبرالية – تعني ، في الواقع ، قانون الطبيعة ؛ انها كلمة استعملها أصحابها كي يصفوا ما أسماه دوبان دي نيمور « بعلم النظام الطبيعي » . كان الليبراليون في القرن الثامن عشر يشاركون معاصريهم بمفهوم عن النظام ، يتفرع عن الفيزياء النيوتونية . وكانوا يريدون أن يروا في عالم المظاهر التاريخية الاجتماعية ما رآه نيوتن في المظاهر الطبيعية ، فاعلنوا أن المظاهر التي يعانيها الناس لا تتحرك تبعاً للصدفة ، بل هي ، على العكس ، منظمة ، وتخضع لنظام مدهش في دقته .

*

تصوّر جميع الايديولوجيات الانقلابية ذاتها كحركة خير ضد قوى الشر في العالم ، وتتخيل غدها معركة بين هذه القوى ، وتؤمن بحتمية النصر فيها . أشد التجارب – وخصوصاً في الايديولوجيات الغيبية – لا تفت في عضدها ، لأنها تنظر دائماً الى التاريخ كمعركة دائمة بين قوى الشر وبين النظام العام الذي يسود الحياة . فكل صعوبة أو أزمة جديدة تكون حلقة جديدة فقط في معركة متواصلة ، نهايتها الأكيدة انتصار الايديولوجية .

نجد هنا ولأول وهلة أحد الغاز الايديولوجيات الانقلابية الأولى . فالحرية والتحرر يشكلان ميزة أساسية فيها ، ولكن الحتمية التاريخية تشكل ميزة أخرى أساسية لا تقل أهمية ، بله تفوقها أثراً . فالانقلابيون كانوا يرون أنفسهم ليس فقط دعاة حرية وتحرير ، بل عملاء تاريخ وحتمية تاريخية . ولكن ما يخال لنا بأنه تناقض أساسي يستقطب الايديولوجية أو بأنه لغز من ألغازها ، يخسر هذا المظهر ، عندما نمعن النظر بالأمر إذ ينكشف لنا ، آنذاك ، ان هناك صلة وثيقة تقوم بين الوجهين ، وانها ، بدلاً من ان يستثنيا الواحد الآخر ، يكمل بعضها بعضاً ويعتمد عليه . ففي كل ايديولوجية انقلابية تلازم الحتمية عنصر الحرية وتبرز وكأنها وحي لها . أما الطريق الذي يحقق ذلك او يصل بين الاثنين فهو الوعي الثوري . فكل ايديولوجية انقلابية تحدد معنى الحرية بوعي للحتمية أو لحركة القانون العام الذي نقدمه ، وبقابلية على التعبير عنها .

ان الحرية تنشأ ، من ناحية فلسفية عامة ، في مراس حر للارادة، ولكنها تعني ، من جهة ايديولوجية انقلابية ، قدرتنا على صنع ما يجب صنعه ، وما يجب أن نعمله يستوحي دائماً فكرة نظام طبيعي عام . تعني الحرية ، على هذا الصعيد ، قدرة الالتحام مع النظام ، وقدرة التعبير عن القانون العام الذي يكمن فيه .

فالتقليد المسيحي ، ويرجع بذلك الى التقليد الكلي قبله، علّم بأن حرية الانسان وفضيلته ترتبطان بخضوعه لقانون عام ووعيه له . حاول معظم علماء اللاهوت في المسيحية دائماً البرهان بأن جميع الاعمال والنشاطات الانسانية تخضع للقدرة الإلهية ، وأن ليس من شيء فيها يحدث صدفة ، وأن جميع الاحداث التاريخية محتومة مقدماً ، وان حرية الانسان تعني الاعتراف بذلك . ان عقيدة الخلاص في البروتستانتية مثلاً تعني ، بكلمة أخرى ، اعتماد الانسان المطلق على ارادة الله، وتستلتني بالتالي الحرية الا بالقدر الذي يرجع به الانسان الى الله .

نادى روسو نداء صارخاً بالحرية ، ولكن الحرية التي أرادها للفرد ليست تلك التي يحيا الفرد بها لذاته ، فلا يصنع سوى ما يلذّ له . انها حرية جديدة تقوم في خضوع الانسان للنظام الطبيعي ، في الطاعة للارادة العامة ، وليس لأية ارادة خاصة .

كانت النازية تجد ايضاً ان الفرد يبلغ أعلى درجات الحرية عندما يخضع ارادته لارادة الأمة العامة .

رأت الماركسية ، في التقليد ذاته ، أن الحرية هي وعي للضرورة أو الحتمية ، ووصف ماركس الديالكتيكية المادية التي تشكل جوهر الماركسية بأنها «ليست سوى علم سنن حركة وتطور الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر» ؛ ليست الحرية سوى وعي لتلك السنن. قالت الهيجلية التي ترجع الماركسية اليها بالشيء ذاته . فأولى القضايا التي أراد هيجل حلها كانت قضية الحرية .

وقد ظن انه ُوفّق الى حلّ لها، عندما وافق بين ارادة الانسان الذاتية وبين النظام الموضوعي للكون، فجعل الحرية تنطبق مع الضرورة أو وعياً لها. يستخدم التاريخ في الهيجلية ميول وغرائز الانسان ومشاعر الناس في مقاصد لا يعيها الفرد. ولكن عندما يصبح الانسان واعياً للعقل في التاريخ يصبح حرّاً، لأن الحرية الحقيقية هي انسجام العقل الفردي مع العقل العام.

هذا المفهوم في الحرية شائع جداً في الفلسفة. كان كَنْت يتكلم باسم الكثيرين عندما اشار الى ان حرية الانسان تتحقق له عندما يخضع لفروض قانون اخلاقي عام، وان معنى الحرية هو في وعي هذا القانون والتعبير عنه.

ينطبق هذا ايضاً على الافكار الفلسفية في علاقتها مع التركيب العام الذي يتألف المذهب الفلسفي منه. فان ادراكها يستحيل إن نحن جردناها منه ونظرنا اليها على حدة. نادى برجسون مثلاً بالحدس وبموقف لا عقلاني، ولكن لاعقلانيته لم تكن من النوع الذي بشرت به الرومانطيقية والذي يعني معارضة للعقل والعلم والفكر، بل كانت لاعقلانية تعمل مع العلم والعقلانية ولا ترفضها.

أنكر فرويد الدين وانكر أن يكون هناك شيء يسمى بالعقل أو الروح منفصلاً عن الدماغ، ولكنه لم يكن مادياً، فأكد أن طبيعة العقل والمادة لا تزال مجهولة تماماً.

*

ان مبدأ الحتمية التاريخية، أو بالأحرى مفهوم قانون، او نظام عام يعلن عن حتمية تسود التاريخ والمجتمع، كما يرى الكثيرون، لا ينفي الحرية. فهو لا ينفيها ولا يؤكدها، لأن القضية لا يمكن ان تُثار وتنحصر في هذا الصعيد المنطقي النظري، كما جرت عادة الفكر الفلسفي حتى الآن. ففعالية هذا المفهوم في بعث الحرية، وتوسيعها وتأكيدها، أو في اضعافها وتجميدها، تعتمد قاعدة نفسية تاريخية، وليس قاعدة منطقية مجردة. انه مفهوم يعتمد

على الاوضاع التاريخية النفسية التي يعمل فيها على تأكيد حرية وإرادة الانسان أو تعسير وتجميد حريته وارادته . فالأوضاع تلك هي التي توجهه تجاه الخلق الإرادي وسيادة التاريخ ، أو تجاه السكون والجمود والخضوع للتاريخ . إن فعالية مفهوم الحتمية في تأكيد الحرية أو نفيها هو نتيجة علاقتها بهذه الأوضاع وليس علاقتها المنطقية المجردة بمبدأ الحرية .

فمن ناحية واقعية موضوعية ، لا فرق ، في الواقع ، إن كان هناك حتمية تاريخية أم لم يكن ، أو نظام يسود التاريخ يمكن البرهنة عليه علمياً أم لا ، لأن حتمية او نظاماً من هذا النوع لا يمكنه البرهان عن ذاته إلا في نهاية الطريق ، اي في نهاية مستقبل الحركة أو التاريخ ذاته ؛ ولأن الانسان يكون منشغلاً ، أثناء ذلك ، بتحديد سلوكه وسيادة وضعه ، ويظل الشك يراوده حول نهاية التاريخ والحركة ومظاهرها . فإن الامر الأساسي في هـــذا المفهوم ، مفهوم الحتمية التاريخية أو القانون العام الذي يسود التاريخ والمجتمع ، هو التركيب النفسي الذي يعمل فيه أو يولده ؛ ولكن بمـــا ان اي مفهوم فلسفي لا يوجد بشكل مستقل عن التركيب التاريخي الذي يبرز فيه وعن القوى والاتجاهات التي يعمل فيها ، فإن أثره يعتمـد ، في الواقع ، على تلك القوى والاتجاهات ويرتبط بها . اننا لواجدون في التاريخ دومـاً ان المفهوم الفلسفي أو العقائدي الواحد يؤدي الى نتائج مختلفة متناقضة ، عندما يكون في اوضاع تاريخيـــة مختلفـــة . فهو يؤكـد الحرية والثورية مرة ، ويوحي بالجمود والاستكانة والرجعية مرة اخرى .

انتهت المثالية المتطرفة أي الفلسفة القائلة بانه لا يوجد شيء خارج العقل او الروح عنـد البعض كأفلوطين والفلاسفة البوذيين وشوبنهور الى إهمـــال العالم الموضوعي كعالم خيالي غير حقيقي ، ومن ثم الى إهمال التاريخ كشيء مجرد عن أي معنى . ولكن المثالية على يد فلاسفة آخرين ، من أفلاطون الى هيجل وفخته وكروشه ، أعطت أهمية كبرى للتاريخ وانتهت ، في الواقع ، بموقف ثوري متفائل .

قادت النظريات المتعاكسة حول الطبيعة الانسانية ، كالقول بأنها طبيعة خير ، او بأنها طبيعة شر ، إلى نتائج اجتماعية سياسية مماثلة ؛ وهـذا يعني ان مفاهيم من هذا النوع هي حيادية في ذاتها ، وبأن خيرها أو شرها يرتبط اولاً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تباشر عملها فيها .

رَبْط الموقف الفلسفي اللاعقلاني بموقف رجعي أو جامد ، كما درج على ذلك كثيرون من المفكرين ، ، هو في الواقع مفهوم سطحي ، لأنه يجرده من الاوضاع التي تلازمه دائماً وتعطيه معاني مختلفة . نقض الرجعيون والمحافظون الفرنسيون العقلانية الفرنسية وثورتها الليبرالية ،ولكن لم يكن ذلك يعني أن المذاهب اللاعقلانية يجب ان تكون رجعية او محافظة . فاذا كانت لاعقلانية دي ميتر او ستال محافظة ، كانت لاعقلانية سوريل ثورية . واذا كان من الممكن الرجوع الى لاعقلانية مفكرين كبورك وسافيني في تبرير موقف محافظ ، فيمكن الرجوع ايضاً الى لاعقلانية البرجماتية او الوجودية او السيكولوجية السلوكية في دعم وتبرير موقف ثوري . كانت عقلانية سقراط محافظة واما لاعقلانية فرويد فكانت ثورية .

كانت فلسفة هوبز فلسفة مادية ، ولكنها لم تنته في موقف سياسي ثوري كما يتراءى لمنطق الذين يقرنون المادية بالثورية ، بل في موقف سياسي محافظ. اقام دعاة الملكية والحق الإلهي الديني دفاعهم على اساس فلسفي لاعقلاني ، ولكن هوبز ، ذي الفلسفة المادية ، دافع ايضاً عن سلطة الملك وجعلها مطلقة باعطائها اساساً فلسفياً لاعقلانياً .

كان الفرد وحقوق الفرد همَّ هوبز الاول ولكن الفردية تلك قادته الى الدعوة لسلطة سياسية مطلقة في الدولة ، وليس لسلطة محدودة كما فعل الذين نادوا بذات الفردية ، من امثال لوك .

تأتي التجريبية والمادية عادة مع الليبرالية والراديكالية ، غير أن هوبز كان ملكياً وهيوم محافظاً ، وسانتيانا محبذاً للفاشية . دل هيجل على وجود علاقة

وثيقة بين الموقف المحافظ وبين الايمان بسلطة الدولة التامة ، ولكن مفكرين سابقين محافظين من امثال هوتمن ومونتسكيو ، كانوا ليبراليين ، قاوموا سلطة الدولة المطلقة . كان هيجل ايضاً مرجعاً لمدرستين ، واحدة يسارية ثورية والاخرى يمينية محافظة . وكان هناك مفكرون من اكثر من نادى بسلطة الدولة المطلقة . من بودان الى روزنبرج ولكنهم كانوا يحتقرون المواقف المحافظة ، يتضح هكذا ان ليس هناك علاقة ضرورية بين الموقفين . يعتمد لوك أو جافرسن فكرة العقد الاجتماعي في تبرير الثورة ، ولكن آخرين كبورك يعتمدونها في نقض الثورة .

يبرز هناك اتجاهان اساسيان في الفكر الالماني السياسي التاريخي . اتجاه يقدس الدولة والسلطة والحرب والتوسع ، واتجاه يقدس الفرد والعقل والحرية الشخصية ، ويعتبر كل أمة واقعاً مقدساً لا يجوز التجني عليه ، وينظر الى الفرد ككائن عقلاني فاضل . لم يكن تغلب الاتجاه الاول في النازية نتيجة علاقة منطقية ، بل نتيجة أوضاع قامت في الربع الثاني من القرن العشرين .

رأت الفلسفة الاجتماعية القائلة بأن الصعيد الاجتماعي ، صعيد المظاهر الاجتماعية الثقافية ، يشكل حقيقة مستقلة في ذاتها، مميزة بشخصية منفردة عن شخصية الافراد الذين تتركب منهم ، وبأن الكيان الاجتماعي شبيه بالكيان العضوي، يماثله في حركته ونموه وتركيبه، ولكنها قادت الى مواقف ايديولوجية مختلفة .

على الجانسانيسم مثلاً ، من ناحية منطقيه ، ان يقود الى نوع من اللامبالاة الاخلاقية بسبب ما ينطوي عليه من اعتقاد بأن ليس هناك من جهد انساني يستطيع ان يحقق أي أثر في قضية خلاص الفرد . اما الحركة اليسوعية التي تبعت تعاليم مولينا ، اللاهوتي الاول فيها آنذاك ، فكان يجب ان تقود الى اخلاقية قاسية متقشفة ، يحاول الانسان فيها ان يتبع طريقاً وعرة لتحقيق خلاصه، لأنها آمنت بقدرة الاعمال على مساعدة الانسان في تحقيق ذاك الخلاص؛

غير أننا نرى بأن الجانسانيسم[1]، بدلاً من ذلك، ألزم أتباعه برفض العالم وممارسة حياة تقشفية صارمة ، هدفها الغاء أي شكل من أشكال الكبرياء ، ومحبة الذات ، والطموح، والاهواء ، وان الحركة اليسوعية اعتمدت وسائل واساليب ملائمة جذابة في تحقيق الانسجام بين اخلاقية دنيوية وبين الايمان المسيحي .

يقول سارتر ، في نقضه للمادية التاريخية بأنها، بما تنطوي عليه من حتمية ، تناقض الروح الثوري . رأى وبليام جايمس ايضاً ان الحتمية المنسقة التي تعتبر الجهاد والصراع عبثاً ، تعجز عن السيادة التامة ، لأن الوضع الانساني يفرض على الفرد ميلاً لا يمكن تجاهله ، وهو الصراع مع الحياة وقواها . لذا ، نالت المذاهب التي تقول بهذا الميل أو تفسح في المجال له ، نجاحاً كبيراً ، على الرغم مما قد انطوت عليه من تناقض وابهام . اما تلك التي ترفض تبريره ، فانها تعجز ، في رأيه ، عن الظفر .

هذا الموقف بعيد عن الواقع والصواب ، لانه يكمن في تجريد الحتمية من الاوضاع التاريخية المختلفة التي تعطيها معناها فتجعلها مرة ثورية ، ومرة اخرى جامدة تعثر الموقف الثوري .

توّلد هذه الحتمية التي تبرز في قانون عام يسود حركة التاريخ والمجتمع ، والتي تميز الايديولوجية الانقلابية عادة ، حرية وسيادة على الخارج في طور الايديولوجية الاول أو الطور الدينامي . والشعور بوجود وسيادة هذه الحتمية في التاريخ ونزولها الى اعماق النفس الانقلابية يورثها حرية ونشاطاً وحيوية غريبة ، لأنها تكون آنذاك في تناقض حادّ مع الخارج الذي تحاول أن تبنيه على صورتها ؛ لهذا ، فإن الحتمية التي تنطوي عليها الايديولوجية الانقلابية آنذاك توّلد شعوراً من الثقة والاطمئنان ، لأنها ترى ان سنن الحياة والتاريخ تعمل في سبيلها . فليس هناك من شعور يعطي الارادة الانسانية حيوية ونشاطاً كهذا الشعور ، وليس من شيء يفوقه في رفعها ، أو في جعلها تشعر بأنها تمتنع على الفشل . «اذا كان الله معنا، من يستطيع الوقوف ضدنا ؟»

---

١ - Jansénisme.

نتعرّف هنا الى أحد الأسباب في نجاح المسيحية والاسلام والكالفينية ، وفي انتصار الليبرالية والشيوعية والنازية. خلق الكالفينيون عالماً جديداً في أميركا ، ولكن اليسوعيين الذين كانوا يكتبون باستمرار عن حرية الارادة ، عجزوا عن بناء شيء من هذا النوع . بنى الاولون عالماً وفّر وضعاً ملائماً للإرادة الخلاّقة والعمل الديناميكي ، ولكن الآخرين بنوا عالماً يسوده الثبوت والجمود والاستعباد النفسي ، مما يعطينا مثلاً واضحاً عما نعنيه عندما نقول بان الحتمية تولد حرية من الخارج وسيادة عليه في طور الايديولوجية الاول . فالكالفينية حققت ذلك عند انطلاقها ، ولكنها أصبحت الآن عاجزة عن اتمام عملها . فعندما ننظر الى القانون العام كشيء خارجي ، أي عندما يعجز هذا القانون عن التحول الى النفس ، فانه يجمّد قوى الإبداع والخلق فيها ؛ ولكن ، إن هو استطاع ذلك ، فانه يُثيرها وينشطها نشاطاً هائلاً في تحقيق ذاتها في الخارج . يتحقق له الأمر عادة عند ظهور الايديولوجية ، ولكن بعد أن تبني عالمها وتأخذ في اجترارها ، تصبح حتمية هذا القانون العام شيئاً خارجياً ، أي تتحول من الداخل الى الخارج ، وعندئذ تصبح عبئاً وعاملاً يحد من نشاط الارادة وحيويتها . إن ما يحدث هنا ، يحدث ايضاً للايديولوجية ككل . فعندما ننظر اليها كشيء خارجي يقف خارج النفس ، تنتج في حياتنا وضعاً ثابتاً جامداً ، ولكن عندما نحس بها كتجربة باطنية ، فهي تدعم حرية الفرد وتتحول الى مصدر من القوة يدمر كل عثرة تقف امامه .

هكذا ، نرى في التاريخ ، أن الإسلام والمسيحية ، الكالفينية واللوثرية، اليعقوبية والليبرالية ، الماركسية والنازية ، قادت جميعاً الى موقف ارادي على الرغم من تبشيرها بشكل معين من الحتمية ، تؤمن أن ما يحدث في التاريخ محتوم أو بأن التاريخ يتبع مجرى معيناً ليس بإمكان الانسان ان يغيره ، وخصوصاً أولئك الذين يقاومون هاته الحركات . فمقاومة هؤلاء 'تنتج ، في الواقع ، عكس ما يُراد منها ، لأنها تساعد في ظفر الايديولوجية النهائي .

فالحتمية التي تظهر في قانون إلهي أو طبيعي أو بيولوجي او مـادي ، تعطي المؤمن ثقة واطمئناناً ، يجعلانه يشعر بأنه على الطريق القويم الذي يقود حتماً الى الانتصار ، وبأن من المستحيل ان يخسر . دلّل المؤمنون الذين عـبروا عن صورة أو منطق هـــذه الاشكال الحتمية في الايديولوجيات الانقلابية ، على موقف ارادي ثوري حر بالغ الأثر في أطوار هذه الايديولوجيات الاولى، وهو موقف يعني ، في الواقع ، مساعدة مـا يتحتم حدوثه ، ممـا يشكل تناقضاً منطقياً ، ولكنه كان يقود الى موقف إرادي انقلابي . لهذا ، أخطأ البعض ممن رأوا ، كشلايرماخر ، بأن عنصر الاستكانة والخضوع أو عنصر الاعـتماد الساكن على الحقيقية الدينية يشكل عنصر الدين الاول ، لأن ذلك يتوقف على الطور الذي يكون الدين واقفـاً عنده . ففي دوره الديناميكي الاول لا يعرف الدين الاستكانة او السكون ، مما يشكل ظاهرة تلازمه بعد ان يكون قـد خسر حيويته .

ابتعد كروشه عن الواقع ايضاً ، عندما أكد بأنه يجب على دعاة الحريـــة الانسانية أن يقاوموا بجرأة كل ضرورة ميتافيزيقية أو سببيـة . فما قلناه في غيرها يصدق عليهـا ايضاً . وهي ، وإن كانت من ناحية منطقية فلسفية مجردة تنفي الحرية وتلغيها ، فانها من ناحية سيكولوجية تاريخية قد تنفيها أو تؤكدها تبعاً للاوضاع التي تعانيها .

لهذا ، يستحيل علينا إدراك هذه المفاهيم الفلسفية بشكل مجرد ، لأنهـا ترتبط دائماً في معناها بأوضاع تاريخية اجتماعية متغيرة ، تبدّل من هذا المعنى . باستطاعة من يقف موقف المراقب خارج هذه الايديولوجيات ، رؤية هـــذا التناقض بين حتمية القانون العـام وبين حرية الفرد أو ضرورة العمل الثوري جليـاً . ولكن ، من ناحيـــة سيكولوجية تاريخية ، تميل الافـكار الى تقوية بعضها البعض . كان غاندي يقول بأن من يتملكه الجاه العدالة لا يستطيع أن يبقى عند صعيد التأمل، بل يجب ان ينزل الى العالم كي يحقق العدالة . إن الشيء ذاته يصدق على الانقلابي الذي يتملكه الولاء للقانون العام الذي يسود الايديولوجية .

فمها كانت الحتمية التي ينطوي عليها القانون شديدة ، لا يسع الانقلابي ، مدفوعاً بقوة الايحاء الباطني ، سوى الصراع العنيف لتغليب الايديولوجية ؛ لأنها تكون آنذاك حتمية خلاقة تحاول أن تلائم بين اعترافها بنظام موضوعي وبين حرية الفرد ، مما يجعل حرية الفرد تعتمد على وعيها للنظام والعمل معه .

سلك معظم الذين أعلنوا في التاريخ عن ايمـــانهم ، بشكل من أشكال الحتمية أو بضرورة شاملة ، وكأنهم آمنوا بحرية الاختيار . يدلنـا ذلك على ان الحرية هي صفة ملازمة للانسان ، وأن ديالكتيكها أو عملهـا هو جزء من طبيعة الانسان أو ، على الأقل ، من المزاج الذي يولده فيـــه تفاعله مع الوضع الانساني والتاريخ . زعم الشيوعيون انفسهم لحتميتهم علميـة لم تزعمهـــا أية حتمية في ايديولوجية انقلابية اخرى ، ويعترفون بأنه من الممكن لهم ذاتيـاً أن يخطئوا ، على الرغم من ديالكتيك التاريخ الصارم ، الذي لا يكشف لهم عن ذاته بشكله الكامل ؛ لهــذا نراهم مضطرين ان ينبئوا بتطوره ، وقـد يكون إنباؤهم خاطئاً. ولهذا أيضاً، ليس هناك، من ناحية سياسية استراتيجية، فرق بـــين مذهب ذي ضرورة ديالكتيكية محضة وبين مذهب آخر يدع لظهور الصدفة مكاناً .

تعجز الايديولوجية الانقلابية التي تعترف بحتمية تاريخية أو نظام موضوعي يسود التاريخ عن العمل بموجب هـــذا المفهوم الذي يؤدي ، منطقياً ، الى الاستكانة امام التاريخ ، لأن كل ايديولوجية من هذا النوع تبرز بغيـة تدمير النظام الاجتماعي العقائدي السائد ، وهي تحتاج في سبيل هـــذا القصد ، الى حشد جميع القوى الفكرية والاخلاقية التي تستطيع حشدها لتحقيق غايتها .

نشوء الايديولوجية الانقلابية يعني صراعاً بين مختلف الفئات والطبقـات ، واستقطاباً اجتماعياً سياسياً عاماً بين الذين يدافعون عن التقليد ، وبـين الذين يريدون إزالته ، مما يعني أن هذه الطبقات تحاول ان تسود الواحدة الأخرى ، فيفرض على كلٍّ منها أن تبرر موقفها ، وهذا يجعل من الضروري ان تعبر كل

منها عن ذاتها بموقف فلسفي يحاول نقض حجج الخصم وتوجيهها ضده .

ينطوي مفهوم النظام العام الحتمي الذي يسود المجتمع والتاريخ دائماً على تناقض بين الفكر والعمل . هذه الثنائية بين الحتمية والحرية عريقة وأصيلة في التركيب الانساني العقلي ، وحتى تكون على ما هي عليه ، وجب إما أن تكون غريزية وإما ان تعبّر عن حاجات اساسية في وضع الانسان العام ، وهذا هو الاصح . فهو ازدواج يرجع الى شعورين قويين في الانسان . فالمفهوم الحتمي يلبي حاجة الانسان لمبدأ عام ينظم المظاهر والمتناقضات المتعددة التي تحيط به من كل جانب والتي تولد في الانسان قلقاً أساسياً مزعجاً ، يتشوق الى تفسير عام يهدىء من بلبلته واضطرابه . فالحتمية تمطي الانسان شعوراً بالقوة، وبالقدرة على سيادة الخارج، وبالكشف عن القوانين التي تسوده، والايمان بان مجرى العالم أو التاريخ منظم يمدّ الفرد بشعور بالطمأنينة ، ويساعده في التنبؤ عن المستقبل والحيولة دون حدوث نتائج سيئة . ولكن الناس إن ارادوا ان يتسلطوا على الطبيعة ويسودونها ، فانهم لا يريدون ، من ناحية اخرى ، ان يروا الطبيعة أو التاريخ يسودانهم . يبرز هذا الازدواج ، في هذه الناحية ، لأن مفهوم الحرية يبرز في العمل أو الميل للتأثير في الخارج . وعندما يعتمد ايديولوجية انقلابية ، يعاني الانسان الميل لحركة تنطلق من الداخل الى الخارج . يظهر هذا السلوك آنذاك وهو محتوم بقوى نفسية وبدائية ذاتية .

دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية

تعني الايديولوجية الانقلابية صورة انسانية جديدة تحـاول ان تفرض ذاتهـا على الواقع ، وعملاً سياسياً ثورياً يحوّل الواقع تبعاً لها ، مما يؤدي الى جعل تركيبها الايديولوجي يخسر الكثير من العقلانية ، لانهـا تجد نفسها مضطرة الى اعتماد عناصر « اسطورية » وعاطفية ، تقدمها على الفكر والعقل ، وتحاول ان تخلق فيها الارضاع التي تبررها . لهـذا ، تتحول الايديولوجية الى شعارات وطقوس تردّد فرضياتها بشكل عاطفي وبصورة مطلقة ، لأن التحول ذاك يحفظ نشاطها وحيويتها أمام الوقائع التي تنقضها وتتمرد عليها .

تتركز الايديولوجية الانقلابية وتبسط وتوحد وتصهر الفلسفة الاجتماعيـة الانقلابية التي تتقدمها وترافقها . ثم تأتي الشعارات بدورهـا لتركز وتبسط الايديولوجية الانقلابية ذاتهـا ، كي تنفتح ، فتصبح مستساغة للجماهير .

الشعارات والطقوس هي الوسائل التي تعتمدها الايديولوجية في تأكيد ذاتها وتثبيت جذورها النفسية . القصد الاول منها تثقيف الجماهير والناس بروحها، وبلورتها بشخصيتها ، والحيلولة دون قيام لا مبالاة في قضايا الايمان الجديد . يلوح التبرير الاساسي لها بالاثر الذي تمارسه على وضعية الفرد النفسية العامة .

يمثل كل شعار من شعارات الايديولوجيات الانقلابية أحد عناصرها الاساسية الذي يعطي أو يجسد مجرداتها في شكل حسي ملحوظ ، كما أن المجردات أو المبادىء المجردة تفسر وتشرح المعنى الكامن وراء الشعارات . لا تقتصر هذه الخاصة في تبسيط الاشياء على النازية ، كما حاول بعض نقادها كباربو أن يفعل . فالايديولوجية الانقلابية تحاول دائماً أن تجد حلولاً لجميع أنواع المشاكل والقضايا التي تفترضها ، وتقدمها بشكل مبسط ، يقربها من ذهن الفرد العادي ، فلا يشعر بصعوبة كبيرة في فهمها وهضمها . ينطوي هذا التبسيط في الايديولوجية على جاذبية ساحرة ، لانها حركات تتجه الى جماعات تعيش في عالم يسوده القلق والفوضى . تنشأ في وضع مبعثر متفكك ، خسر فيه الفرد تجاوبه وصلته الحية مع المجتمع ، فأصبح بدون جذور ، فهي تحاول لذلك إحياء تلك الصلة . وبما أن الوضع المبعثر يُصيب الجماهير بشكل عام ، وبما ان الجماهير لا تستطيع التزام الايديولوجية عن طريق مضمونها الفكري الفلسفي المحض ، تلجأ الايديولوجية عندئذ الى رموز مادية من شارات ، وكلمات ، وعلامات ، ومهرجانات ، وطقوس ، وعبادات ، الخ ... تثير بها الفرد ، بما تنطوي عليه من عاطفة ، فتولد فيه شعوراً بدائياً بالانضواء والولاء . فالتحية الخاصة مثلاً ، وقد تبدو تافهة في أهميتها ، هي في الواقع من أهم مظاهر هاته الناحية ، لأنها تضع مباشرة وعفوياً فردين أو أكثر في ظل الايديولوجية وتحت انظار الجماعة .

تعتمد كل ايديولوجية انقلابية على مجموعة من الشعارات ذات قوة تحريض شعوري هائلة ، تتولد حولها المشاعر الجماعية وتتركز فيها . تعطي الرموز الحركة الانقلابية درجة من الوحدة والتماسك والتجاوب الوجداني ، لا يمكن

لأي منطق في تبرير المنافع الواحدة ، أن يحل مكانها .

فسّر جون لوك، مرة ، الوثنية بأنهـا نتيجة لميـل انساني طبيعي الى الرجوع الى أشياء وصور بسيطة حسية والاعتماد عليها، لأن مجردات الفكر وتعقيداته كانت صعبة لدرجة لا يستطيع بها سوى عدد قليل من الناس ان يبقوا في دنيا عقلانية مجردة .

تكلم لوك بالماضي ، غير ان هذه الخاصة تلازم الوضع الانساني دائمـاً . فالوضع الحضاري لا يضعفها ، بل باستطاعتنا القول – حتى الآن على الأقل – انه يزيد من دورهـا وأهميتها . رأى كثيرون من المفكرين كفيكو ، ولوك ، وفونتانال ، وهارتلي ، وفرويد ، وليفي برومل ان العقـل البدائي هو عقـل حسي ، وأن عقل الانسان الحضاري عقل يتميز بكفاءة على التفكير المجرد . حاول هارتلي البرهان على ذلـك بأمثـلة عديدة ، استقاها من سلوك الاطفال والافراد العاديين والحيوانات . ففقدان الكفاءة النظرية المجردة هي الميزة الاولى في العقل البدائي . لا شك ان القرن العشرين أعطى تكذيبـاً صارخاً لهذا الموقف . لا تزال خرافات الدين التي جعلت هيوم ييـأس من امكانية تحويل الجماهير الانسانية الى شيء يشبه ديناً عقلانياً كما كانت ، وقـد أضيفت اليها اشكال اخرى في التجارب الايديولوجية الحديثة .

أكد كثير من الانقلابيين ، ابتداء من جودوين وباين وانتهاء بهتلر ، بشكل صريح مباشر ، ضرورة تلك الشعارات التي تبسط المذاهب . اتهم بانتام التعقيد ورفضه كمصدر للخداع ، وجعل من البساطة شيئاً يتميز بصفة إلهية يناديها كما ينادي الالهة : « ايتها البساطة النادرة ، وصيغة الجمال ، والحكمة ، والفضيلة ، وكل شيء بهيّ !.. » .

تميل الايديولوجية الانقلابية ميلاً اساسياً قوياً ظاهراً الى التعبير عن ذاتها في صور حسية ، بدلاً من المدركات ، في أشكال تتجه الى الحواس والمشاعر ، بدلاً من التراكيب العقلية . أثر الكلمات في سلوك الانسان قوي لدرجة تبرر

القول بأننا نتجه بقوة الكلمات اكثر من أية قوة أخرى . قد تأخذ الأفكار والحقائق التي تعبر عنها الكلمات الأولوية في فكر قلة من المفكرين ، ولكن بالنسبة الى جماهير الناس والأكثرية الساحقة منهم ، لا شك ان العبارات نفسها تتقدم على الأفكار والحقائق التي تمثلها لدرجة ينسى معها الفرد العادي تلك الأفكار والحقائق ، فيجد في الكلمات ذاتها وفي قوتها وسحرها ومعناها ، قواعد وجذور سلوكه ، وليس في التركيب الفكري الذي يبررها ويسبغ عليها وجودها . الكلمات تلك بالنسبة لجمهرة الناس هي الحقيقة لا الحقائق التي تصفها ، وهي اساطير وجوده ، الأساطير التي تنسج هذا الوجود .

أهمية الكلمات المقدسة واضحة في جميع الأديان . فالكلمات تضبطها وتسودها وتنظمها . نشأ العالم ذاته تبعاً للمسيحية نتيجة عبارة : « وقال الله ليكن هناك ضوء ... » . يتضح سحر الكلمة خصوصاً في الصلاة والطقوس ، في بعض العبارات أو الشعارات التي تردّد الى ما لا نهاية . يطالعنا الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية . فكلمات كالصراع الطبقي ، او البروليتاريا ، او البورجوازية ، او حقوق الانسان ، او كفاحي والفوهرر الخ ... هي كلمات تعمل عمل السحر في أنفس الاتباع .

تتضح إصالة هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية اكثر عندما نمعن النظر في تجارب الفرق الدينية ، التي حاولت تجريد الدين من الطقوس والمظاهر الخارجية ، ولكنها ما لبثت أن وجدت نفسها تقيم طقوساً وشعارات أخرى . فسكوت الكواكرز مثلاً اتخذ طابعاً مقدساً كالقداس ، ولباسهم شعار جديد لا يتميز في معناه عن غيره من الشعارات . تؤكد تلك الظاهرة ، ظاهرة اعتماد الشعارات والطقوس للتبشير بالفكرة ، ذاتها في جميع الأدوار التاريخية ، وهي تعبّر عن واقع نفسي يدل بأن الناس عامة والجماهير خاصة ، ينجذبون بالطقوس والشعارات لما تنطوي عليه من إيحاء نفسي جماعي ، على الرغم من أنها قد تولد الكراهية و لازدراء لمن يعمل بها .

تبشّر الايديولوجية لانقلابية بوجود جديد وتعلن عنه في مبادئها ونظرياتها

ولكن الطقوس والشعارات تنظم وتوجه عملها وحركتها . لا تستطيع القوى السيكولوجية التي تولدها الايديولوجية الانقلابية أن تبقى محصورة في ذهن الفرد ، لأنها تخسر بذلك ، مع الوقت ، حقيقتها الموضوعية . لهذا ، كان من الضروري اقامة وسائل ووسطاء يتخذون شكلاً مادياً بين الفرد وبين الايديولوجية ، كي يعي بامكانها وعي ذاتها وخلق المشاعر التي تغذي هذا الوعي. فكل مرة يجتمع أتباع الايديولوجية أمام أعلامها ، أو يقسمون بالولاء لها ، وكل مرة ينشدون أناشيدها ويحيون باسمها أو يحملون شاراتها ، تجدد الوسيلة المادية التي يستخدمونها العواطف الضرورية لدعمها وترسيخها في شكلها الجماعي.

ففي مشاركة من هذا النوع ، يسام فيها الأتباع بتقديس الأشكال المادية ، يشعر هؤلاء بتجاوب وجداني متبادل ، ويقيمون بذلك الوحدة مع الايديولوجية . كانت الشعارات والطقوس إذن ، بما تنطوي عليه من قوة في توحيد الناس ، عنصراً أساسياً في كل ايديولوجية انقلابية . فليس في تاريخ الانسان من ايديولوجية واحدة ، مهما كانت عقلانية ، استطاعت أن تؤكد ذاتها دون الاعتماد على الشعارات والطقوس ، ودون اللجوء الى مواقف شعورية لاعقلانية ، أو مواقف ايمانية محضة .

هذه الشعارات هي التي تبلور الايديولوجية الانقلابية في نفوس الجماهير . فالتقدمية والفردية ، والبروليتاريا والصراع الطبقي ، والحرية والمساواة والاخوة، ونداء السلام والخبز وتوزيع الارض، وصليب المسيح، ولا إله الا الله ومحمد رسول الله والخ... كلها شعارات تبسط الايديولوجية وتجعل من الممكن تثقيف الجماهير بها وانزالها الى أعماق النفس العامة . لهذا فهي موضوع ايمان ، وكل تردد أمامها أو شك فيها هو « كفر وإلحاد » يُثير نقمة « المؤمنين » . الايديولوجية الانقلابية هي قوة ذات طبيعة روحية نفسية ، ولكن كي يستطيع المؤمنون أن يحققوا وعياً حاداً لحقيقة القوة تلك ، وجب على الايديولوجية ان تتحول الى شعارات ورموز خارجية حسية .

*

استطاعت الكنيسة الكاثوليكية مثلاً أن تكشف عن دور وأهمية الرموز

والشعارات والطقوس ، فكان ذلك أحد اسباب استمرارها الأساسية . لقد أدركت ، على نقيض الكنائس البروتستانتية ، أن الايمان هو قضية إيحاء جماعي أكثر منه قضية اعتقاد فردي ، وأن الطقوس الدينية الجماعية تولّد استعداداً للايمان أو بالاحرى الايمان ذاته. ان ممارسة هذه الشعارات والمشاركة فيها مادياً بالركوع والصلاة ، ورسم إشارة الصليب ، والتبرك بالماء المقدسة ، وانشاد الأناشيد ، وبالاعتراف وتناول القربان المقدس ، وإضاءة الشموع وحرق البخور ، ومتابعة الكاهن ومشاركته نفسانياً في الطقوس المعقدة التي يمارسها الخ ... تتقدم الايمان وتغذيه ، لأن الايمان ، في الواقع ، ظاهرة فيزيولوجية سيكولوجية لا سيكولوجية فقط .

كتب جيبون ، في وصفه لنتائج قرارات تيودوسيوس التي منعت الطقوس والشعارات الوثنية ، بأن « حماسة الشاعر أو الفيلسوف قد تتغذى سراً بالصلاة والتأمل والدراسة ؛ ولكن يظهر ان ممارسة العبادة الجماعية هي الأساس الثابت الوحيد لمشاعر الشعب الدينية ، التي تستمد قوتها من العادة والتقليد ، والغاء هذه الممارسة العامة للعبادة ، قد يستهلك في بضع سنين فقط ، نتائج واعمال ثورة قومية عامة . ذكرى الأفكار اللاهوتية لا تستطيع الاستمرار طويلاً دون مساعدة الكهنة والهياكل». ووجد دركهايم أن المشاركة الجماعية وما تولّده من نفسية عامة كانت مصدراً للدين .

انتشرت المسيحية عن طريق الشعارات أكثر من أي دين آخر . ففي العالم المسيحي الذي كان يعجُّ بالمدارس الفلسفية والحركات الدينية ، تبنت المسيحية اسلوباً جديداً مخالفاً لغيرها . فهي لم تتجه الى الفكر أو العقل ، ولم تحاول تحويل حياة الافراد بنداء فكري عقلي ، ولكن بسرد قصتها عليهم ؛ ليس بالحجة الفكرية بل برواية حدث معين ، حدث موت المسيح . كان هذا الاسلوب غريباً جداً ، حتى ان بولس نفسه أسماه « جنون الرسالة » . قد يكون غريباً ، ولكنه كان اسلوباً فعالاً بسبب ما ينطوي عليه من تبسيط وصور حسية .

كانت المسيحية ، كما وصفها فارارو ، دين مساواة ولكنها ظلّت طيلة قرون ، تدق أجراس الكنائس تكريماً ودعاء لأجل خلاص الاباطرة والامراء والملوك والنبلاء من ذوي الالقاب . فهو تناقض يدل ، في رأيه ، على أن مسألة الولاء العقائدي هي مسألة مشاعر وشعارات ، وليست مسألة منطق وادراك .

تحاول الايديولوجية الانقلابية دائماً الاعتماد على شعاراتها في اعطاء فكرة معينة عن العدو ، فتقدمه في صور قليلة تشوه معناه . فكل المناقشات والكتابات والرسوم حوله تشدد على بعض الميزات التي تجعل منه مجرماً ، نذلاً ، كذاباً .

لا شك أن توفر الشعارات هو من الأسباب التي أدت إلى انتصار الماركسية على غيرها من المذاهب الاجتماعية الأخرى في القرن التاسع عشر . ففي دور انتقالي تسوده الأزمات ، استطاعت الماركسية أن تلبي حاجة الانسان عامة والجماهير خاصة إلى تجسيد الأفكار . لقد وجدت أبالستها في البورجوازي ؛ ولكن لم يكن هناك أبالسة في الكونتية أو البرودونية ، أو السان سيمونية. تعود البطالة، الحرب، والرذائل، والأمراض وأشكال الاستثمار وجميع مفاسد وشرور العالم تقريباً إلى البورجوازية ؛ والغاء هذه البورجوازية وإنشاء الشيوعية ، هي الطريقة الوحيدة لمعالجتها .

يرجع انتصار اللينينية أيضاً ، وإلى حد بعيد ، إلى الشعارات التي وُفّقت إلى استخدامها . فبينما كانت الأحزاب الاشتراكية والليبرالية في روسيا تدعو الى مجردات عامة كالديمقراطية وغيرها ، ركز الشيوعيون جهودهم على النقاط التالية : السلام ، الخبز ، توزيع الأرض ، ايداع السلطة في يد السوفيات . قام السلام رمزاً لانهاء حرب لم تدرك الجماهير كنهها أبداً ؛ وكان الخبز تعبيراً عن أزمة الجوع وخصوصاً في المدن ، والأرض عن شوق الفلاحين العارم لتملكها ، وايداع السلطة في السوفيات، عن أمل الشعب في الغاء البيروقراطية وفي سيادة الجماهير المباشرة ، والغاء الضرائب والخدمة العسكرية المباشرة .

استطاع الذين عاصروا الثورة الفرنسية أن يؤكدوا بأن الشعارات كانت احدى الوسائل الأشد فعالية في انتصارها ، وأنها استطاعت بواسطة الشعارات تلك أن تغير نفسية الشعب ، وعاداته وقيمه ، وأن تجعله يعتبر أكبر الجرائم أعمالاً وطنية فاضلة . لقد وصفوا هذه الظاهرة بقولهم ان هناك فكرة واحدة جماعية تملأ جميع القلوب، ألا وهي فكرة تحرير الأمة واسترجاع كرامة الانسان المفقودة. قربت هذه المشاعر بين جميع الناس، اذ كان هؤلاء ، دون أية معرفة سابقة ، يسلكون وكأنهم يعرفون بعضهم بعضاً ، فباريس كانت تبدو وكأنها بلد من الأخوة والمحبّة في كل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى ، وبدون أية مبالغة .

ينطبق ذلك على جميع الحركات الانقلابية الصحيحة ، أو بالأحرى على جميع الذين يشاركون فيها . فالشعارات تحول الايديولوجية الى مشاعر وعواطف جماعية . انها تخلق الوحدة الشعورية النفسية الجماعية التي تحمل الايديولوجية في التاريخ ، وتجعل الافراد يتعاونون ويتحدون ويتكاتفون في صراع واحد . قد تكون وحدة أو ذاتية الايديولوجية ظاهرية أو تكون حقيقية ، ولكنها غالباً ما تنحصر في وحدة بعض الكلمات والشعارات التي تترجم المعتقد والمشاعر . يعني الرمز أو الشعار شيئاً يمثل شيئاً آخر ؛ فهو ينطوي في شكله المادي على فكرة أو عاطفة يحاول اعطاءها صورة عنها . كان دي توكفيل أول من لاحظ قوة ، فعالية الشعارات في الثورات الكبرى ، فذكر في دراسته حول الثورة الفرنسية ، بأن « الحكومات تخسر سلطتها باستعمالها بعض العبارات التي تثير حماسة الجماهير ضدها » .

لهذا ، كان تحويل الايديولوجية الانقلابية الى شعارات مبسطة ضرورة أساسية في امتداد الحركة الانقلابية . شعارات من هذا النوع تثير ولاء الجماهير وحماستها الدينية لا الأفكار الصعبة التي تفترض فكراً مثقفاً أو يقظة فكرية متواصلة في رعايتها . انها شرط أساسي في تحويل الايديولوجية الى الواقع ، وفي تحقيق هدف التاريخ منها ، لأن الذاكرة أو النفسية الجماعية هي ذات

طبيعة عاطفية دقيقة. تؤكد الشعارات والطقوس الشعور الجماعي في أبعد وأعمق حدوده ، حيث تذوب الأبعاد الفاصلة بين الأفراد ، فيشعر هؤلاء وكأنهم أصبحوا فرداً واحداً . اننا نجد صورة واضحة عن ذلك في المجتمع البدائي ، حيث يمتزج الفرد به امتزاجاً عضوياً ويشارك فيه لدرجة يفقد معها الاحساس بفرديته ، فلا يشعر بها الا كجزء من كلّ يجد فيه مبررات وجوده . تعبر طقوس وشعارات هذا المجتمع عن هذه الوحدة وتؤكد هذا الشعور الجماعي بشكل تام ، لأن الجماعة كلها تشارك فيها مشاركة فعلية . أما في المجتمع الحديث فنجدها محدودة في عملها وتحاول خلق نوع من الشعور العام بشكل محدود نوعاً ما ، وتوليد عواطف جماعية متشابهة ، ولكنها تعجز دائماً عن الوصول الى مرتبة تشابه المرتبة التي تعمل فيها الشعارات والطقوس في المجتمع البدائي. فهي تقتصر في عملها على جزء من المجتمع فقط ، ومشاركة القسم الاكبر من المشتركين تكون في الواقع مشاركة نظارة ، أو مشاركة خارجية ، يحول دونها ودون المشاركة الدينامكية البدائية تعقد المجتمع وانتشار النقد عند الافراد .

*

ان الأسباب التي ترجع اليها هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية عديدة يمكن ايجاز أهمها بما يلي :

تعود اولاً الى تعقيد الوضع الانساني تعقيداً ينوء به أكبر المفكرين والفلاسفة ، فكيف بالرجل العادي ... تعجز الأفكار عن وصف هذا الوضع ، فلهذا نرى الفرد يخرج من هذه الصعوبة ويجد لها حلاً في شعارات مبسطة تفتح أمامه السر. النظر الى الواقع وترجمته عن طريق أفكار ونظريات مجردة أمر صعب المنال ، لأنه يفرض على الفرد درجة من الوعي لا تتحقق إلا لعدد قليل بين الناس . وهو وعي متعب ينوء ، حتى هذا القليل من الناس ، به ؛ مما يجعل الانسان يهرب من الامر فيجسد الافكار والمبادىء في أشياء وطقوس وشعارات حسية ، لأنها لا تحتاج آنذاك الى أكثر من الحواس كي يأخذ الفرد علماً بها أو

كي تصبح حاضرة في ذهنه لا يحتاج تلمسه لها، بكلمة أخرى، لدرجة من الوعي أو تركز على الوعي. عبّر كوكتو عن ذلك عندما وصف الحقيقة ، فقال « بأنها عارية جداً » ، ولهذا يجب أن نضع عليها لباساً جزئياً ، على الأقل ، كي يمسي بامكانها ان تجذب أو تحرّض الناس » .

تميل العقول العادية دائماً الى الايمان بأن هناك حلولاً بسيطة للمشاكل التي تعانيها ، فهي تحتاج إذن تلك الشعارات العامة في تفسير الحياة . أما العقول التي تحس وتعي تعقيد الأشياء،فانها تعجز عادة عن معاناة التعقيد بشكل مستمر فتقبل هي الأخرى على التفاسير المبسطة وتعتمد عليها . انها أمزجة تحس ، كهاملت ، باختناق وخوف فظيع من تعدد أوجه الوجود ، ومن تعدد الحلول والاعتبارات التي يتميز بها أي وضع من الأوضاع التي نواجهها ، فتحاول أن تتجاوز الوضع في الكشف عما يمكن أن يميزه من ترابط . الادوار الانقلابية الكبرى أدوار تتميز بهذا الطابع المبسط ، بهذا الشوق الى تبسيط وتوضيح الاشياء وتجريدها من تعقيدها . فعندما يكتب جون تولاند في القرن الثامن عشر بأن « البساطة هي أشرف زينة في الحقيقة » ، يعبّر ليس فقط عن الاتجاه العقلاني الانقلابي آنذاك ، بل عن كل ايديولوجية انقلابية . ليست « البساطة » زينة فقط، بل هي، في الواقع، خاصة ضرورية في كل ايديولوجية انقلابية وفي تحولها الثوري الجماهيري .

كتب هربرت سبنسر بأن معظم الناس لا يستطيعون ادراك أكثر من فكرة واحدة في وقت واحد . يتضح ذلك جلياً في ميل الناس ، الذي يطالعنا في كل مكان ، الى ارجاع أحداث معقدة تعقيداً كبيراً ، لا الى أسباب عديدة معقدة ، بل الى سبب واحد . يتفرع من هذا الميل موقف آخر ألا وهو ارجاع جميع القضايا والمشاكل التي يواجهها الناس الى موقفين عامين متناقضين ، يقوم دور الشعارات بالتعبير عنها .

فأمام ألغاز وقضايا الحياة أو تعقيداتها ، وأمام عناصرها التي لا تقع تحت

حصر يحاول الانسان ان يحقق دوماً انسحابه الى نقطة واحدة معينة تحرره من التعقيد ذاك وتبسط الحياة أمامه . كانت جميع الايديولوجيات الانقلابية التي عاناها الانسان تحاول تحقيق هذا القصد ، فتضعه في عـالم جديد مبسط ، واضح ، ثابت يرجع بجموده ووضوحه الى بساطته ذاتها . الانسان الذي يجد نفسه تائهاً ضائعاً في تعقيدات الحياة واسرارها يحاول أن ينجو بنفسه بتبسيط الاشياء ، واحاطتها ببساطة عقائدية واضحة ، او كما كتب إي جاسا ، برجوع عام الى وضع عار ، الى وضع يحرر الانسان فيه نفسه من تعقيدات الحياة التي ، كلما نمت وتقدمت ، ازداد نطـاق امكاناتها ، فيزداد تعقيدها ، وبالتالي يزداد قلق وألم الانسان . ان صوت المسيح ، عندما يقول: « الحقيقة الحقيقة أقول لكم ان هناك شيئاً واحداً ضرورياً » ، أو صوت بولس عندما يقول : « أن الانسان يضيع في القانون ، ولذلك يجب ان يزول القانون ، لان هناك شيئاً واحداً يحتاجه الانسان هو الايمان ، وان الايمان وحده كاف » ، أو صوت لوثر يردّد ضرورة التركز على الايمان فقط ، أو صوت محمد يعلن حقيقة الإسلام بالاعتراف البسيط بأن « لا إله إلا الله وبأن محمداً رسول الله » ، أو صوت كونفشيوس يعلن العلاقات الخمس الأساسية ، أو صوت ماركس يعلن الصراع الطبقي الخ ... هذه الأصوات هي نتائج منطقية أو تعابير طبيعية للايديولوجية الانقلابية التي تحاول تبسيط الأشياء الذي هو من أكثر الأشياء ايجابية بين النتائج التي تولدها المراحل الثورية الانتقالية .

ازدادت هذه الحاجة الى تبسيط الأشياء في العصر الحديث ، بازدياد التعقيد الذي يسود حضارته. يؤكد الناس او يصادقون على ما يدركونه ، أو بالأحرى، ما يظهر أنهم يدركونه . ولكن بمـا أن إنماء الادراك يعني جهداً فكرياً مستمراً ، وبمـا ان الجماهير لا تقوم بهذا الجهد المستمر في التثقيف الذاتي ، وبما ان الواقع الاجتماعي الحضاري العام مُتعب جداً بما ينطوي عليه من تعقيد ، فان الجماهير تحتاج الى وسيلة بسيطة في تحقيق ارتباطها . وبما ان تعقد الواقع الحضاري يزداد ويتضاعف باستمرار ، فان ادراك الجماهير يضعف وينكمش

باستمرار ، وبذلك تتضاعف الحاجة الى تبسيط علاقات ارتباطها السياسي والعقائدي .

ولّدت الحضارة الحديثة باطراد تعقيدها تذرراً شاملاً يسود العالم الخارجي، كان ذا نتائج بعيدة بلورت ، في الواقع ، وفي اشكال وصور جديدة ، مناحي النشاط الانساني وقواعد سلوك الانسان . ففي نطاق العلم والمعرفة ذاته نرى مثلاً ، أنه يعبر عن ذاته في تحول العلم والمعرفة الى تأكيد على الوقائع الصغيرة المنفصلة، كبير دون اهتمام بالعلاقات الناشئة بينها ، ودون ميل الى تجاوزها الى صورة تجمعها ، ودون ترجمتها أو تفسيرها .

يزيد تعقيد التركيب الحضاري من فقر وبؤس وانكماش نضوج الجماهير السياسي والفكري ، لأنه يعني صعوبة أكبر في ادراك عناصره . ولكن ، بما أن الحاجة الى هذا الادراك لا تتغير ، بل تستمر في وجودها ، فإن الحاجة الى تبسيط التركيب تزداد ، وبذلك يزداد التبسيط . الخوف الذي تثير علاقات التركيب الحضاري الحديث قوي لدرجة أصبح فيها الموت الفكري والجمود أكثر جاذبية من الحياة ومن الوعي . ادراك ما يحيطنا يعني تفسير جميع القوى التي تدخل في الموضوع ، واعلان الاسباب البعيدة والقريبة لهذا الواقع ، وايضاح العوامل التي تقف وراءه ؛ ذلك يعني نضوجاً فكرياً سياسياً اجتماعياً اقتصادياً لا يمكن للفرد العادي أن يتوصّل اليه . فهو يحتاج الى التبسيط والترديد المستمر لا الى التحليلات الاجتماعية الفكرية ، وكلما ازداد تعقد الحضارة ازداد انفتاحه للتبسيط . يحتاج الناس ، من ناحية عامة ، الى الايمان المطلق بالحركة الانقلابية كي يعطونها الزخم الذي تحتاجه ، لا الى علامات الاستفهام ، وعرض نقاط الضعف والقوة والمقارنة بينها . لا يقود هكذا أمر الى أية فائدة ، بل يلغي كفاءة الحركة على خدمة الجماهير . اللغة الوحيدة التي يفهمها الفرد العادي هي اللغة المبسطة ، لغة الشعارات ، وعندما يدور الحديث حول تعقيد القوى والعناصر التي تدخل في أي عمل ثوري، فإن الجماهير تزداد بلبلة وفوضى، وبذلك تخون الحركة قضيتها ، لانهم يقبلون عليها

حباً بالخروج من البلبلة والفوضى . يعبّر القول الذي نسمعه عن لسان المسيح والذي يقول : « ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا ، لأن كل ما يزيد يأتي من الشيطان » ، تعبيراً صادقاً صريحاً عن تلك الناحية .

وصف كاسرلنج الحضارة الآلية الحديثة ، « بحضارة السهولة » . تلك خاصة زادت كثيراً من أهمية الشعارات والتبسيط ، لانها عوّدت الفرد الحضاري الحديث أن يتبع الخط الاكثر سهولة . فكانت النتيجة أن نفسية هذا الفرد أصبحت عاجزة ، الى حد بعيد ، عن النظر الى أي شيء خارج منظار أبيض أو أسود . أنذر بركهاردت ، وكان قد بلغ الرابعة والثمانين ، معاصريه في القرن التاسع عشر ، بقرب ظهور ما أسماه « بالمبسطين الهائلين » . وإنني شخصياً أتساءل عما يكون عليه موقف بركهاردت ، لو انه استطاع أن يتنبأ بجميع وسائل الدعاية الحديثة ، التي خططها القرن العشرين ، على يد حركات « التبسيط » فيه . لا ترجع « المخاطر » التي تكلم عنها بركهاردت الى ظهور نوع جديد من المبسطين ، بل الى ظهور وسائل جديدة في خدمة التبسيط ، والى نشوء وضع جماهيري لم يشاهد التاريخ شيئاً يماثله امتداداً وعمقاً .

تتركز الحضارة الحديثة على العمل الآلي ، وكلما ازداد انغماس الفرد في العمل ازدادت حاجته الى المهيجات من الخارج . فالأفراد المتعبون المثقلون يفتشون ، بشكل طبيعي ، عن نوع من اللهو يوفر لهم الحد الأعلى من المشاعر ، عن طريق حد أدنى من الجهد الشخصي . هكذا يتركز جهد العالم الجديد على ملء الفراغ الذي يحس به الانسان الحديث فيوفر له شتى أشكال الاستمتاع الرخيص ، الذي يمنحه مخرجاً أو منفذاً لعواطفه المكبوتة . يتضح الأمر بجلاء تام ، ولكن ما لا يزال غير واضح تماماً هو نشوء هذه المظاهر نتيجة لسيادة نفسية الانسان الجماهيري على الحياة الحضارية الحديثة . تحول الانسان تحت وطأة الازمات وتأثيرها الى الحركات الانقلابية ، يجد في عنفها وفي مذاهبها منفذاً من الصحراء الجرداء التي وجد نفسه فيها . يقابل ازدياد تعقيد التركيب الحضاري ازدياد

ميل الفرد في مسلكه الايديولوجي الى تجاهل علامـــات الاستفهام والشك والتفصيلات ، والى التمسك بصور بدائية بسيطة لا تعرف سوى طـابعين ، طابع نقي صافٍ ، وطابع أسود حالك .

ان الاعتماد على الشعارات أمر لا مهرب منه ولا مفر ، مهما أثارنا ذلك من ناحية فكرية وانسانية محضة . فحركة « انقلابية » تهمل الامر هي حركـة فاشلة ، أو بالأحرى لا تكون انقلابية . وعلى كل حـــال ، إن اللجوء الى الشعارات في ضبط ادراك الجماهير وارشادها أمر يلازم تجاربنا اليومية ، وهو خير أو شر بالنسبة الى الاهداف التي يخدمها ويحاول تحقيقها . ولهذا ففي أي حكم نعطيه لهذه الظاهرة يجب ان نتبين دائماً المقاصد التي تسعى من ورائهـا . فليس هناك في التاريخ حقائق مستقلة مجردة . الحقيقة هي ما يفيد الانسان والانسانية ، وفي الايديولوجية الانقلابية . لا تكون الحقيقة في هذا الصدد مدركات مجردة ، بل مؤثرة في نفسية الجماهير وتركيبهـــا الفكري بشكل يساعد على حل المشاكل التي تعترضها .

*

انطواء الايديولوجية على شيء من الابهام يسود مضمونها هو من الأسباب التي تفسر الخاصة تلك أيضاً. ولكن ، بما ان هذه الايديولوجية تحاول ان تتركز كقاعدة لمجتمع جديد، تجد نفسها مدفوعة الى تحقيق وضوح تام حول طبيعتها ومعناها، لأن الحركة تعجز بدونه عن أن تحقق التجانس الذاتي أو أن تكسب ولاء الجماهير واندفاعها . الشعارات الحسية هي من أهم وسائل الايديولوجيـــة في تحقيق قصدها . ذكر راشنينج في كتابه « هتلر قال لي .. » أن جواب هتلر، عندما سئل إن كان يرى من الضروري إزالة اليهود كان : « كلا ! ، بل يجب أن نخترعهم . فمن الضروري أن يكون للحركة عدو حـي ملموس ، لا عدواً مجرداً فقط » .

أكد سوريل كثيراً على هذه الناحية . وحـــاول ان يبين بأن الشعارات المثيرة ، لا النظريات المجردة ، هي التي تحرض الجماهير الجامـــدة في حركة

اندفاع مركزة . اننا نراه ، في دراسته حول الاشتراكية ، يلاحظ أنــه من الضروري اطراح كل فكرة تريد تحويلها الى علم ، وتحديدها من جديد «كشعر اجتماعي » . فماركس ، في رأيه ، كان يشتغل بالرموز دون أن يتنبه لذلك ، وقد عبّر عن فكره بعبارات مختصرة رمزية تتجه الى العواطف وتثيرها . كان من العبث إذن الشكوى أو التذمر ، كما يفعل أكثر الماركسيين ، عندما تفشل الرموز في مواجهة مشاكل وأوضاع فردية معينة لا تنطبق عليها أو تفسرها ، مما لا يشكل القضية الأساسية في الماركسية ، فالقضية هي أن نفهم ما يحرك الناس بالفعل لتحقيق أحداث التاريخ الكبرى .

إن أهمية الدور الذي تلعبه الشعارات في الايديولوجيات الانقلابية جعلت هوفر يؤكد بحق ، في دراسته عن الحركات الشعبية الثورية ، بأن باستطاعتها أن تنتشر بدون الايمان بإله ، ولكنها لا تستطيع ذلك أبداً بدون الايمان بشيطان ، لأن درجة قوتها ترتبط عادة بدرجة حسية وحياة شيطانها ؛ ويرى أيضاً أن من أهم عناصر الضعف في حركة شان كاي شك مثلاً كان فشل الحركة باقامة شيطان جديد مكان الشيطان الياباني بعد اندحــار اليابان . فالجنرال الطموح البسيط الفكر لم يعرف أنه لم يكن سبب توليد الحماسة والوحـدة والتضحية في الجماهير الصينية ، بل كان « الشيطان » الياباني السبب الاول .

كشفت السيكولوجيا الحديثة عما ينطوي عليه العقل من ميل الى رفض الواقع ورفض رؤيته . فالبصر يمر بأحداث خارجية دون ان يراها عندما لا يُريد العقل تأكيد حدوثها ، ومن ثم يحمل التبريرات والتصورات التي تدعم هذا الرفض . اننا نرى مثالاً واضحاً على ذلك في انتشار مرض الشيزوفرينيا انتشاراً واسعاً في الحضارة الحديثة ، مما يجعلنا نرى بوضوح كيف أن باستطاعة العقل أن ينسحب الى دنيا الخيال عندما يعاني خوفـاً من الحياة اليومية . يميل الانسان ميلاً عميقاً الى اتبــاع الطريق الأسهل في حياته ، فكسله ومقاومته العفوية للجهد الفكري يجعلانه منفتحاً أمام تثقيف الشعارات ونوع السلوك الذي تفرضه .

خلقت السيكولوجيا الاجتماعية في أميركا وانكلترا لهـــذه الظاهرة عبارة يمكن ترجمتها بـ « تجارب عن طريق الاعارة » (Vicarious experiences) . تحمل الشعارات آنئذٍ مهمة التعبير عن أوضاع عاطفية لا واعية . فبما أن أكثرية الناس الذين يستخدمونها لا يعرفون حتى جذورها اللفظية أو أي اتجاه فكري يتقدمها أو يرافقها ، يصبح من السهل أن يركزوا فيها المعنى الذي يقابـــل الوضع الشعوري الذي يعانونه ، أي الحاجة الى صور مريحة أو مخيفة . لذلك ينشأ الكثير من الصراع العقائدي ، في الواقع ، حول الشعارات تلك .

توضح لنا أيـــة دراسة عابرة للحياة السياسية العادية أن شعارات مختلف الجماعات والأحزاب هي دون معنى ، ومليئة بالمتناقضات ، وأن قبولها على الرغم من ذلك يعود لحاجات وقوى نفسية اجتماعية تجعل الناس يصورونها كما يريدون أن يروها . بـــيّن سورمان أرنولد في دراسته الموفقة عن فولكلور رأس المال السهولة الكبرى التي يحيا بهـــا الناس متناقضات يومية دون أن يشعروا بها ، وكيف أن الحياة السياسية تكمن في هذه المتناقضات وكيف أن الأكاذيب والأوهام ضرورية لدعم حياة الافراد والنظم .

ولعل أهم الاسباب التي تكمن وراء هـــذه الخاصة ، خاصة الشعارات في الايديولوجية الانقلابية ، ترجع الى قاعدتها الجماهيرية الشعبية . ان تاريخ الحركات الانقلابية يدل بوضوح تام على ان الجماهير كانت تمثل دائمـاً وبشكل مستمر ، أكبر قوة شعورية لاواعية في التاريخ ، وأن الايديوجيات الانقلابيـــة ، في تحولها الانقلابي ، كانت دائماً تعتمد قسراً وضرورة على الجماهير . هذا الاعتماد الذي يستحيل على الايديولوجية أن تتحول انقلابياً دونه يفرض عليهـــا استخدام الشعارات والرموز . لهذا نرى ان الايديولوجيات التي لم تعتمد على الجماهير أو لم تستطع ان تكسب ولاءهـــا ، من افلاطون الى كونت وفوريه وأوين والســان سيمونيين ، قد فشلت في تحقيق ما تنشد من تحول ثوري ، لأن التحول يستحيل على طريقة افلاطون أو سقراط . تستطيع الجمـاهير ان ترى

كلمات واشخاصاً يجسدون الكلمات ، ولكنها لا تستطيع ان ترى نظريات أو ان تدرك مبادىء مجردة .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية الى فعالية الجماهير ؛ وفعالية الجماهير ممكنة لأنها ، في تفسير سلسلة طويلة من المفكرين ابتداء من دوستويفسكي ، جاهلة ومحدودة الفكر ، وهو مـا يجعلها تتركز على اسباب وعوامل مباشرة ثانوية ، بدلاً من التطلع الى اسباب الاشياء والمظاهر الاولى ، وبذلك تقتنع سريعاً بانها قد لقيت قاعدة مطلقة لسلوكها . فهي تحتاج دائماً الى رموز يمكن ادراكها مباشرة بدون وساطـة الفكر . فكلما اتسعت القاعدة الجماهيرية ازدادت الحاجة الى الشعارات ، لأن المستوى الفكري يهبط بالنسبة لاتساع القاعدة . تنتشر المذاهب وتنتقل عن طريق الإيحاء والعدوى ، والترديد والتلقين ، لا عن طريق الفكر او العقل . كان سقراط يقول انه قد يكون الحدادون والنجارون والسكافون مَهَرة في حرفهم ، ولكن أكثريتهم ذات نفوس ساكنة ، فهم لا يعرفون ما هو الجمال او الخير او العدالة .

بسبب هذه القاعدة ، تستخدم كل ايديولوجية انقلابية مجموعة معينـة من الرموز والشعارات الاساسية تعبر بها عن ذاتها وتحمل صوتها الى الناس تثقف أذهانهم به . يذكر كوستلر كيف انه ، تبعـاً للكلمات والشعارات التي كانوا يستخدمونها أثنـاء محاوراتهم ، كان يمكن الكشف مباشرة عن الفئـات التروتسكية ، البلانكية ، الاصلاحية الخ ... وكيف ان الشيوعيين أنفسهم كانوا يكشفون عن ذاتهم امام الجستابو عن طريق بعض الكلمات التي كانوا يستعملونها .

لا تنفتح نفسية الجماهير لافكار ومبادىء نصفية ، للتسوية او مساومة ، وبالتالي فهي وحدها تستطيع ان تدعم وتحقق مبدأ انقلابيـاً جديداً . ففي هذه النفسية إما ان تكون عدواً وإما ان تكون صديقاً ، ولكن يستحيل عليك ان تكون متفرجاً . فهي لا تعرف سوى الابطال والخونة ، فإمـا ان

تقدس واما أن تلعن ، ومن ليس معها فهو ضدها ، فتحاربه او تزيله او تحاول تطهير الارض منه .

تلجأ الجماهير الى خيالها وتصوراتها في أشكال ايمانها وولائها ، وهي بعيدة عن الاعتماد على وقـــائع تجاربها وخبرتهـــا ، لأن ذلك يعني تحري الوقائع والتجارب . إنها تعتمد على خيالها وُتعطي ولاءها لصور شاملة تلبي حاجتها الى الحلول النهائية الموحدة ، لا للوقائع ، بل لوحدة وشمول النظـــام الذي تبشر به الايديولوجية الانقلابية . التكرار المستمر الذي أكد أهميته جميع الذين شغلوا انفسهم بقضايا الحركات الثورية ، شرط أساسي في كسب ولاء الجماهير وايمانها ، لا بسبب ضعف الذاكرة أو خاصة النقد فقط عند الجماهير ، بل بسبب شوقها الى الانسجام والوحدة والاطلاق في الايديولوجية او النظام الذي تريده .

لذا ، كان الخطباء يؤثرون بطريقة مباشرة في الحركات الانقلابية ، لانهم هم الذين كانوا ينقلون الايديولوجية الى الجماهير ، وهم الذين كانوا يحولونها الى شعارات تستسيغها . فالخطباء الذين يحملون الايديولوجية يجذبون الناس اليها بسحر صوتهم وايمانهم وحماستهم وشخصيتهم الفذة . تشعّ خطبهم التي تعبر عن هذه الميزات وتحملها الى اعماق الجماهير ، وتنعكس فيها ، وبذلك تحولها . يعطي المفكر التبرير النظري والفلسفة التي تنبثق منهـا الحركة ، وبذلـك يثقف أقلية انقلابية تقودها . ولكن الجماهير ، وهي عمـــاد الحركة النفسي ومصدر ما تحتاجه من زخم وحياة وحيوية واندفـــاع ، لا تقرأ الكتب ، ولا تقتبس فلسفتها في الحياة من الكتب ، فهي تحتاج اذن الى الخطباء الذين يبسطون وينقلون الفلسفة اليها . تبرز هنا اهمية الشعارات ، لانها طريق التبسيط الذي يصل بين الجماهير وبين الايديولوجية .

قابلية الادراك في الجماهير محدودة جداً ، والانفتاح الفكري فيها معدوم ، وهي تتميز بميل الى النسيان شديد ؛ كلها صفات تفرض على كل ايديولوجية

انقلابية ان تنظم ذاتها في كمية من النقاط الاساسية تحملها الى الجماهير بشكل شعارات مبسطة أو صور حية ويرددها دائماً وابداً بايمان وشدة ، الى ان يُدرك آخر فرد فيها ما تعنيه الحركة وما تريده وما ترمي اليه .

في قصة ولز « الانسان غير المنظور » ، نرى ان بطل القصة يبقى مختفياً عن النظر طالما هو عارٍ ، ولكنه ما ان يضع ثيابه عليه حتى يجعل الناس يرونه ويعرفونه . يحدث الشيء ذاته في قضية المبادىء والأفكار المجردة . فالفرد العادي يعجز عن رؤيتها ، ولكنه يتمكن من ذلك عندما تلبس لباساً حسياً اي عندما تتحول الى شعارات .

يمثل شامبيتر على هذه الناحية بقوله : ان اي محام او سياسي قدير يعرف تمام المعرفة ان أية دعوة حية نشيطة الى وقائع يومية مألوفة تساعد ، الى أبعد حد ، في اقناع القضاة او البرلمان بأي إطار نظري يحوطها به . تعتمد جميع الايديولوجيات الانقلابية ، واعية او لا واعية ، على هذه الظاهرة ، ونجاحها في هذا الشأن يعود الى وضوح خطوطها الاولى لأي فرد كان ، بينما يتطلب ادراكها ادراكاً تاماً دراسة عميقة ويقتصر على نخبة ضئيلة .

*

لهذه الأسباب ، تحتاج الايديولوجية الانقلابية دائماً الى نخبة انقلابية تتمثل على الاخص في حزب انقلابي ، تكون على بينة من التاريخ ، من مجاريه ، من سننه ، تعي المرحلة الانتقالية الثورية التي تعانيها وتكشف عن منطقها والقوى العاملة فيها . وعلى ضوء ذلك تخطط تخطيطاً ثورياً شاملاً ينقل الايديولوجية الى الواقع . فبدون النخبة ونظامها يتبخر نشاط الجماهير سريعاً .

لم تقرأ الجماهير فولتير أو روسو أو الانسكلوبيديين ، كما لم تقرأ ماركس ولينين ، ولكنها كانت في وضعية ثورية عبّرت عنها وبلورتها أقلية أو نخبة انقلابية استطاعت أن تتصل بها ، أن تتجاوب معها ، أن تكسب ولاءها بشعارات محكمة .

تعزل الوضعية الثورية الجماهير أولاً عن الطبقات الحاكمة ، وتقيم هوة

سحيقة بينها وبينهم ، ثم تدفعهم في صراع توجهه النخبة الانقلابية وتضبطه وتغذيه ، وتصل بينها وبينهم عن طريق شعارات تجسد وتعبر عن جميع ما تعانيه من تذمر ومن آمال ، من حقد ومن أهواء ؛ وهي إن استطاعت أن تحركها وأن تجعلها طوع ارادتها فلأنها تستطيع أن تعبر عن أشواقها ومنازعها ، أن تتجه الى مشاعرها وعواطفها ، أن تكشف عن امكاناتها الصراعية بتدمير الاقداس التي كانت تكبتها .

نجد هنا الاسباب الاولى التي تجعل كل حركة انقلابية كبرى تقترن باسم انقلابي ما أو زعيم كبير ، أو بضعة قادة وزعماء تركز عليهم ما يمكنها من ولاء . تحتاج الجماهير أن تصور وأن تلمس بقوة ووضوح جميع ما تشعر به وما تريده، أن توفق الى سلوك واضح معين ، وأن تضع نصب أعينها قصداً جلياً لا لبس فيه أو غموض . كل ذلك توفره لها شخصية القائد أو الزعيم الكبير . فالجماهير لا تستطيع أن تبني ثوريتها في وعي يؤدي الى ولاء للإيديولوجية الانقلابية ، لان ذلك يفترض درجة من التجريد والتفكير لا تتميز بها . ان الشعارات وان كانت حسية بسيطة مبسطة ، فإنها لاتزال مادة دون حياة . لذا ، فهي – أي الجماهير – تحتاج الى شخصية القائد الكبير يعطيها في سلوكه صورة حية ، صورة ايديولوجية من لحم ودم ، يوحي الايمان بها ، ويؤكد هذا الايمان ، ويعين لها الطريق ويعلن لها ماذا يجب أن تفعل .

الايديولوجية الانقلابية هي ايديولوجية « معصومة » ، تنزع بطبيعتها هذه الى كائن معصوم . تحتاج كل حركة انقلابية الى فوزد ، الى دوتشي ، الى فوهرر ، الى رسول ...

لا تقتصر الوضعية الثورية الناجحة التي تقود الى قيام ايديولوجية انقلابية على أزمات اقتصادية سياسية ، بل تفرض بروز أزمة نفسية عميقة الجذور . ولدت الاوضاع الاقتصادية السياسية ، مئات المرات في التاريخ ، استعداداً للثورة ، ولكن الثورة لم تحدث ، لانها كانت تحتاج الى الازمة النفسية ترافقها.

ليست الانقلابات الكبرى نتيجة اضطراب اجتماعي اقتصادي فقط ، بل نتيجة تأزمات وجدانيــة واضطرابات نفسية تحتاج الى غضب ، وحنق ، وخيال ، وتصميم ، وشخصيات قويـة تشعر باختناق نفسي في الوضع السائد فتحاول تحطيمه .

شاهد القرن الثامن عشر مئـــات من المفكرين الثوريين وعانى من فكرهم الثوري ، ولكن الكشف عن عمق ، وشمول ، وحدّة المزاج الثوري آنذاك يفرض الرجوع الى روسو ، أب الثورة الفرنسية . فشخصيتـه الثورية هيأت للثورة ووسمتها بطابعها . ثم ان الثورة ذاتها قامت وتبلورت في زعامات ثورية يستحيل دونها ادراك الثورة ذاتهـــا . كانت روحها روح دي مولان ، ودانتون ، ومارا ، وإبرت ، وعلى الاخص، روح روبيسبيير وسان جوست .

يستحيل ادراك الثورة البروتستانتية ايضاً دون ادراك شخصية لوثر ، التي توفر لنا مثلاً حياً عن ضرورة الشخصية او الزعامة الثورية . عبّرت مختلف الطوائف الدينية ، في انشقاقها عن الكنيسة وتمردها ، عن الظاهرة ذاتهـــا ؛ كانت كل منها تقدس بعض القادة وتجد فيهـــا رمزاً لها . كان الكثير منها يُدعى باسماء مؤسسيها ، فمن بولس ، الى هوس ومونتزر ، الى لينين وهتلر... تعطينا التجارب الثورية الكبرى صورة واضحة كل الوضوح عن أهمية الشخصية أو الزعامة الثورية في انجاح الانقلاب وتكثيف ابعاده الانقلابية .

انتهت الحركات الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية ، وكلها ظهرت وهي تنكر الزعامة الفردية ، وتنادي بأولوية الحركة أو الحزب ، وتبشر بقيادة جماعية وديمقراطية ، في الشيء ذاته ، فاقامت لذاتهـــا زعامات مقدسة ، ركزت نفسها على محورها ، ولـُقـّبت بأسمائها .

يكشف تاريخ الاحزاب والحركات البورجوازية لنا انها تقترن دائماً باسم رجل او قائد كبير يسبغ عليها نوعاً من الرعاية والحماية . يذكر ميشالز مثلاً ان المجلس الوطني في بروسيا عام ١٩٥٥ كان يتألف من عدد كبير من المجموعات

السياسية وكل منها معروفة باسم قائدها .

لم تخرج الاحزاب الاشتراكية عن هـــذه القاعدة البورجوازية ، وكانت تقرن عادة اسمها باسم قائد يقف رمزاً لها ، وكأنها تريد ان تعلن بأنها مُلك خاص له . ففي ابتداء الحركة الاشتراكية في المانيا ، كانت المجموعتان اللتـان تتنافسان في كسب العمال ، الماركسيون واللاساليون، تدعيان باسم المؤسسين ، ماركس ولاسال .

وفي فرنسـا ، كانت الحركة الاشتراكية العــامة تنقسم الى برويست ، وأللّومانيست ، وبلانكيست ، وجاديست ، وجواريست ، نسبة للقــادة والمؤسسين .

لا شك ان هؤلاء القادة الكبار كانوا يتزعّمون هذه الحركات لأنهم جسدوا مُثل وقيم الحركة الاشتراكية الثورية آنذاك ، ولكن مما لا شك فيه ايضاً ، ان هذه التسميات تُعلن بوضوح عن حـــاجة الجماهير النفسية الى رمز مادي حسي يجسد هذه المـُثل والقيم ، فيضفي عليها ولاءها وحماستها الدينية .

يشبه الحزب السياسي في هذا المجال ، المنظمة أو الرهبنة الدينية ، لان الفرد الذي ينتمي الى حزب سياسي يعمل على طريقة الرهبان في العصور الوسطى ، في تركيز الولاء على المؤسس والقائد .

كان الرهبان في العصور الوسطى يعلنون عن ولائهم وإخلاصهم لمؤسس الرهبنة التي ينتمون اليها باتخاذ اسمه اسمـــاً للرهبنة . فالفرنسيكان ، والدومينكان ، والاوجسلينيون ، والبينيدكتيون ، يعطوننا مثلاً واضحاً عن ذلك .

كانت الطوائف الدينية المختلفة تتبع أيضاً التقليد نفسه فتدعى بأسمـــاء مؤسسيها . فاللوثريون يرجعون الى لوثر والكالفنيون الى كالفن، والزوينجليون الى زوينجلي، والمانيون الى مانو سيمونس، والهوتاريون الى هوتر، والبراونيون الى براون ، والبارّوبون الى بارو ، والسوسينيون الى سوسينوس، والهوسيون

الى هوس ، والشفانكفلدرزيون الى شفانكفلدرز .

كتب توريز ، الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي ، مرة بأن طبقـــة العمال لا تنفتح للشر الذي يسود الطبقات الوسطى الصغرى ، وهو الامتناع عن الاعتراف بدور الأفراد . فواقعية العمال الطبيعية تلاحظ الفرد وراء العمل ، وتطيع الفرد وليس لقبه ، وتؤمن بالميزات الشخصية بدلاً من المراتب . الايمان بالنظم يعتمد على درجة معينة من الثقافة المجردة وعلى احترام للشكل والالقاب، وهي صفة تميز الطبقات الوسطى .

ولكن الاحزاب الشيوعية والاشتراكية كانت قد نشأت ضد عبادة الشخصية أو «الشخصنة». كانت زعامة ستالين مثلاً نوعاً من العبادة. كان لقبه فوزد وهي كلمة تعادل كلمة فوهرر في الالمانية ، ودوتشي في الايطالية . قال وولف في وصفه لزعامة ستالين بأن الفوزد كان أقوى من القيصر في أوجه ، ومن هتلر في مجده ، الكائن الحي الذي يرجع اليه كل شكل من أشكال الولاء، الكائن الذي يجب على الجميع أن يؤمنوا به وأن يعبدوه ويحبوه، الكائن الذي لا يوجد أحد يستطيع أن يشبهه . كان ستالين يسمح بتقديس وعبادة الاموات فقط ، فكان هناك عبادة جانبية لماركس وأنجلز ولينين ؛ مكانتهم جميعاً كانت تفوق مكانة أقدس الأنبياء والرسل وتضاهي مكانة الآلهة نفسها في أنفس الأتباع .

فعندما نجد حركات دينية كحركات الانشقاق والتمرد المسيحية تظهر باسم المحبة والاخوة والمساواة والوحدة المسيحية ، ضد استبداد وأوتوقراطيـــة الكنيسة الكاثوليكية والنظام السياسي الاقطاعي السائد، تنتهي في سلطة تامة تسودها وتسلم أمرها لزعماء وقادة مطلقي الارادة والكلمة في قيادتهـــا ، وعندما تقوم حركات اشتراكية ديمقراطية وشيوعية ثورية باسم الديمقراطية الصحيحة والحرية الاصيلة والمساواة الحقة، تريد ترسيخ ديمقراطية وحرية الجماهير الشعبية ومساواتها ، وتحاول ان تلغي ما تسميه بتجربة وديمقراطية ومساواة النظام البورجوازي الشكلية؛ ولكنها تقيم على الرغم من مقاصدها أشكال سلطة

ومراتب سياسية أقوى وأشد حدّة من سابقتها ، فان ذلك كله يعني أن هناك سنة أو سنناً اجتماعية نفسية تفرض ذاتها وتقود الحركات الثورية نحو هـــذه النتيجة . إن تفسير هذه الظاهرة بارجاعها الى انتهازية أو سوء نية القـــادة تفسير بالغ في السذاجة ، فهي ظاهرة عامة تشمل جميع الحركات ولا تقتصر على بعضها . تدل التجارب الثورية بوضوح وجلاء على أنه بقدر ما تزداد ثورية الحركة وتتسع قاعدتها الشعبية ، تزداد وتتسع أشكال السلطة الجديدة تركزاً وأهمية وقداسة . فقيام زعامة أو زعامات كبيرة ، والتركز عليها والاعتراف والاتجاه بهـا تشكل إذن خاصة أولى من خصائص الايديولوجية الانقلابية في تعبيرها عن ذاتها . يعني اتساع القاعدة الشعبية ان الحركة الانقلابية تجد ذاتها مدفوعة أكثر وبشكل أكبر الى رموز تزداد حسية ، وهذا يعني الزعامـــة الفردية ؛ واتساع ثوريتها يعني اتساع أزمة الوضعية الانتقالية التي تقوم فيها ، وعمق الازمات والصعاب التي تواجهها في معالجة الوضعية الانتقالية وفي تحقيق الخروج الى مجتمع جديد .

وذلك يقود ، بشكل آلي ، الى تركيز أشد واكبر للسلطة ، وهذا بدوره يقود الى الزعامة الفردية وتقديس الزعامة . لذلك، لم يكن غريباً ان تنتهي الحركات الثورية رغم مقاصدها ونياتها ، الى نتيجـــة عكسية . ثورية الحركة واتساع أساسها الشعبي هما العنصران اللـذان يدفعانها الى هاته النتيجة . وهنا نجد السنة النفسية الاجتماعية التي تفرض ذاتها وتفسر الظاهرة التي تعود اليها وليس الى تآمر او انتهازية او حب الاثرة والاستبداد كما يزعم بعض المفكرين في تفسير ساذج . يزيـــد اتساع وشمول الاساس الشعبي من أولوية ومكانة ودور النفسية الشعبية ، اي من دور الرموز والصور المادية في التعبير عن الحركة . وعمق ثورية الحركة ، فهو يعـــبر عن عمق أزمات وصعاب مرحلة الانتقـــال ويفرض قرارات سريعة ، ومواقف حاسمة ، وتصميماً حازماً ، وفعالية شديدة ، وحشد جميع القوى والامكانات في خدمة القصد ، وتوفير جميع الجهود والنشاطات وتوجيهها في أقرب الطرق لمعالجة الوضع . وكل منها

يقود في ديالكتيكه الخاص الى تركيز السلطة وتوحيدها بشدة وعنف ، أي الى الزعامة الفردية وقداستها . لذلك لم يعد من المبالغة القول بأن فقدان هذه الزعامة في حركة سياسية يدل على أنها غير ثورية أو انها غير متكاملة أو نامية الثورية ، أو أنها تنشأ في وضع سياسي اجتماعي جـــامد مستقر في أســه العقائدية العامة ، أو وضع لا يعاني أزمات وصعاب مرحلة انتقالية .

*

يكشف مـا تقدم من بحث ومن استقصاء لعلاقـة الايديولوجية الانقلابية بقاعدتها الشعبية ، وأثر القاعدة فـيما يميز الايديولوجية من اعتماد على الشعارات والرموز المادية الخ ... عن ناحية من أهم نواحي التجارب الثورية في التاريخ، ازدادت أهميـة في الدور الحضاري الحديث ، فأصبح الكشف عنها ضرورة أساسية في الكشف عن الديناميك الثوري في الايديولوجية الانقلابية .

لقد ذكرت في مكان سابق من هذه الدراسة أن الثورات السياسية الحديثة تتميز عن الثورات القديمة في أنها، خلافـاً للأولى، تدعو الى فلسفة حياة جديدة، وتحاول أن تقيم مجتمعاً جديداً يخلق الانسان من جديد . فهي ظاهرة ذات علاقة وثيقة باتساع الاساس الشعبي للانقلابات الحديثة اتساعاً كان ولا شك من الاسباب التي أدت إلى التحول فيها. تجدر الملاحظة الآن بأن هناك ظاهرة أخرى جديدة رافقت الانقلابات الحديثة واتساع القاعدة الشعبية فيها تتعلق بإعطاء ما تعارفنا على تسميته في العصر الحديث بالقضية الاجتماعية شكلاً جديداً كل الجدة. عرف العالم القديم المشكلة هذه وحاول تحليلها منذ افلاطون وارسطو ، فدرس علاقة النظم الاقتصادية بالنظم السياسية ، وعلاقة الثروة بالسلطة ، والحروب الطبقية ، ودور الفقراء والطبقات الدنيا في اشادة النظم الاستبدادية ، وعلاقة المصالح الشخصية والطبقيـة بالصراع السياسي . ولكن الفكر السياسي الاجتماعي كان يرى أن هذه الثورات لا يمكن أن تلغي المشكلة الاجتماعية ، لان التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء ، هو تفاوت طبيعي متأصل في

التركيب السياسي الاجتماعي تأصل الحياة في التركيب العضوي . بدأت المشكلة الاجتماعية هذه تتسم بشكل ثوري جديد في العصر الحديث فقط ، عندما آمن الفكر الثوري بان مشكلة الفقر ليست مشكلة طبيعية متأصلة في الوضع الاجتماعي ، وان التمييز بين القلة الثرية والاكثرية الفقيرة ، بين الحاكمين والمحكومين ليس تمييزاً حتمياً وخالداً .

رافقت الازمة هذه التحول الايديولوجي الثوري الحديث ، فصرت ترى المواقف الثورية تعلن ، لاول مرة ، عن امكان حل جميع القضايا الاجتماعية : الغاء الفقر ، والجهل ، والمرض ، والاستغلال ، والاستثمار ، والتفاوت الاجتماعي ، وتحقيق المساواة العامة بين افراد المجتمع الواحد . فكرة المساواة كما نعرفها ، والقائلة بأن كل فرد يولد متساوياً مع الآخرين بمحض ولادته كإنسان ، كانت مجهولة تماماً في الثورات القديمة . كان لهذا الاتساع في القاعدة الشعبية أثر كبير في تركيب الايديولوجية الانقلابية ، وقد انعكس فيها بطرق عديدة .

اننا ابتداء من الانقلاب الفرنسي ، ومن بابوف ، في الانقلابات الحديثة ، نرى تقليداً وضحاً مركزاً ، يمكن تسميته بالتقليد الشعبي الثوري ؛ وقد قدّس الجماهير الجاهلة غير المثقفة ، وأشاد بقواها الاخلاقية العليا ، ورأى فضيلتها في صفاتها العامة ، او امكاناتها ، وزعم انه وجد في بساطتها وحكمتها فضائل هي أسمى مما يمكن وجوده بين الفئات المثقفة العليا . تنقض الايديولوجية الانقلابية دوماً وجود الطبقات الحاكمة . يعني هذا الرجوع الى الطبقات الخانعة المستعبدة وتقديسها . أما قدسية الجماهير في هذا التقليد الثوري فانها لا تضعف إن كانت في وضع مهين ، بل تزداد وضوحاً ، وذلك واضح من المسيحية حتى النازية . ثم وإن أنكر هذا التقليد على الجماهير صفة الحرية ، أو المسؤولية ، أو الفكر الذاتي ، أو الوعي ، فانه دائماً يقدس عفويتها وقوتها العاطفية وقدرتها على الايمان والتضحية والتجاوب العاطفي مع الايديولوجية .

أكدت كل ايديولوجية انقلابية على القاعدة الشعبية وعلى الجماهير ، ليس

لأنها تريد خلاص تلك ونجاتها فقط ، بل لأن الجماهير تبدي الحماسة والولاء والمشاعر الضرورية أثناء تحققها. نجد ذلك واضحاً حتى في الانقلابات الليبرالية، وخصوصاً في الانقلاب الفرنسي ، حيث نراه يتبلور في يد سان جوست ، وروبسبيير ، وبابوف ،ومارا وغيرهم في موقف يتخذ صفة نظرية عامة. يتضح الامر اكثر فيأخذ صفة واضحة في النازية والشيوعية ، حيث نلقى مفهوماً عاماً منظماً في نفسية الجماهير والبروليتاريا ، وصلة هذه النفسية ببناء الايديولوجية الانقلابية ، تنظيمها وظفرها .

تحتاج الايديولوجية الانقلابية في تحققها للقوة الغريزية أو الشعورية العفوية الدافقة التي تكمن في الجماهير ، فهي تركز اهتمامها على كسبها وخصوصاً في بدايتها ، لانها إن لم تبادر الى ذلك ففتحت صفوفها لعناصر الطبقات الحاكمة والتقليدية – للطبقات الارستقراطية الاقطاعية بالنسبة للبورجوازية ، وللطبقات البورجوازية بالنسبة للبروليتاريا – تُحدد موقفها الاساسي أو ، على الاقل ، يُصبح يتأثر دائماً وباستمرار بنفسيتها . وهذا يعني خسارة الجماهير الصاعدة كقاعدة ، أي خسارة ثوريتها ، التي تحتاج لنفسية ومزاج الجماهير أو الطبقات الشعبية الجديدة ، كي تثبت جذورها وتتبلور وتنمو . تنزل الايديولوجية الانقلابية الى اعماق الجماهير التي تشكل دائماً قاعدة التحولات العقائدية الكبرى في التاريخ ، فتدرس قوانين سيرها وسلوكها ، وتعجن موقفها الانقلابي في نفسيتها .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تكون مترددة ، مبهمة الغاية ، أو متلكئة في اختيار وسائلها أثناء تحققها كحركة انقلابية . فهي مضطرة بطبيعتها الانقلابية ان تكون حازمة ، صريحة الغاية ، مركزة الجهد والصراع؛ وهذه صفات لا يمكن ان تتوفر لها دون قاعدة شعبية عامة ، لأن الجماهير الشعبية وحدها تستطيع ان تعطي جميع قواها ومشاعرها ، لخط واحد من السلوك العقائدي أو السياسي ، وتتمكن من حشد كل ما تملك من قوى في هذا الاتجاه الواحد ، لأن عواطفها لا تزال بدائية لا تعرف التشعّب أو

التبعثر الذي نجده في الطبقات المثقفة أو في الطبقات الحاكمة التقليدية المنهارة .

تعجز الايديولوجية الانقلابية عن التبلور الانقلابي العام دون حماسة عارمة، وولاء تام ، ومشاعر فياضة دافقة ، وعواطف من المحبة والحقد تتأكل اصحابها كالنار ، وايمان هو الايمان الديني بأجلى مظاهره ، ونفسية تضحية تخلق الشهداء ، وكلها خصائص تتصف الجماهير بها عندما تتحرك ، لا الفئات المثقفة والطبقات المترفة المستقرة، التي يُفقد خضوعها الحركة الانقلابية هذه الخصائص جمعاء ؛ وبذلك تنحر انقلابيتها ذاتها ، فتصبح ممزقة بما يسودها من تفكك وتردد ومماحكات مجردة . لهذا نرى ان احزاب الطبقة الوسطى المعاصرة تتميز دائماً بقيادة مترددة ، وبحركة غير فعالة أو منسجمة .

تتميز الجماهير بأفكار سطحية جداً ، لا تقبل من الافكار الا ما كان بسيطاً مبسطاً ، ولكنها تتميز بعواطف قوية . انها ، في عجزها عن استيعاب أفكار معقدة ، لا تجد نفسها مستعدة ان تقوم بعمل جماعي فعّال حيّ إلا عندما تشعر وتفكر بشكل واحد عام ، فتبرز قوة حركتها الجماعية وحدتها في فقرها الفكري وفي سيادة الشعور على العقل . قد لا يمثل الاشقياء والتعساء القوة والقدرة على الارض كما وصفهم سان جوست ؛ ولكنهم يشكلون ولا شك ، الزخم الدافع لكل ايديولوجية انقلابية تريد ان تتحقق في دنيا جديدة .

إن خطأ الحركات الاشتراكية في الغرب كان أولاً عجزها عن إدراك هذا الواقع، والايمان بأن مستوى الوعي السياسي الشعبي يزداد بتدرج آلي مستمر . لقد قادها ذلك الى فشلها الذريع أمام حركات وايديولوجيات أخرى ، كالشيوعية والفاشية والنازية، التي أدركت هذه الحقيقة وعملت بها . يليق هذا الموقف بنادٍ فكري ثقافي ، لا بحركة انقلابية تحاول ان تفصم التاريخ ، وتحرره من ماضيه وتبنيه من جديد . هذا ما حدث للحركات الاشتراكية

الديمقراطية في الغرب . فاعتمادهـا على الطبقات الوسطى أو بالأحرى تغلغل الطبقات تلك اليها – وقد اصبحت جامدة محافظة – حدد تركيبهـا النفسي العام ، فقضى على امكاناتها الثورية في المهد ، وأجهض وجهتها الثورية الاولى التي لازمتها عند ظهورها .

ان الحركات القومية التي كانت تتجه ايضاً الى الطبقـات الوسطى ، فشلت في القرن العشرين ، لأن اتساع القاعدة الشعبية فرض عليها ، إن هي أرادت النجاح ، أن تطرح الموقف ذاك جانباً ، لأنه لم يعد بامكانه ان يحشد القوى العامة الكافية . هكذا انتصر هتلر على اعدائـه وأخصامه من المحافظين ومن الاحزاب القومية الاخرى الذين لم يكن باستطاعتهم ان يكسبوا أصواتاً كافية. فمن ناحية عددية محضة ، وفي عصر كمي من السياسة الشعبية ، تصبح الاصوات الارستقراطية والمثقفة والحاكمة ، أصواتاً عاجزة أمـام القوى الجماهيرية التي لا تقاوم . نجحت النازية حيث خسرت الاحزاب القومية الأخرى لعـدة أسبـاب ، في طليعتها ميل النازية المباشر الى الجماهير ، واعتمادهـا قاعدة اساسية لها .

يمكننا القول، هنا ، ان الايديولوجيات الانقلابية التي ادركت تلك الحقيقة على أحسن وجه، كانت الشيوعية والنازية والفاشية . ولكن الماركسية ، وإن كانت أكثر وعياً لذلك التطور من الاشتراكية ، فقد أظهرت عجزاً واضحـاً بسبب تركيبهـا الذي أكد الطبقة وليس الجماهير ، وأعلن الطبقـة قاعدة اجتماعية ثورية للإيديولوجية والانقلاب، لا الجماهير التي لا تتميز بشخصية أو شكل . لم تبرز النظرية المـاركسية الكلاسيكية في الصراع الطبقي على سيكولوجيا الجماهير كما برزت في القرن العشرين .

اعترض اشبنجلر بشدة على هذه الصفة الشعبية في الحركة النـازية ، وعلى دعوتها المركزة على الجماهير ، وعلى جهدها في كسب ولائها وبلورة مشاعرها في الايديولوجية التي تبشر بها ، فأعلن أمله بالرجوع الى استبدادية القرن الثامن

عشر ، الى العلاقة التي نشأت بين القائد القوي والجماهير ، كما كانت قبل الثورة الفرنسية . كان اشبنجلر يمثل الطبقات الارستقراطية العليا ويعبّر عن ازدرائها للجماهير ، فاتهم النازية والفاشية بالمساعدة على استمرار حركات القرن التاسع عشر الديمقراطية الشعبية ، وبمقاومة الشيوعية بالأساليب ذاتها التي تعتمدها ، وتجاهل أن القاعدة الشعبية الجماهيرية التي تنشأ الايديولوجية الانقلابية عليها وتتأثر بها ، لا تعود الى ارادة الشيوعيين والنازيين ، بل الى تركيب اجتماعي حضاري معين ، الذي يفرضها فرضاً على اية ايديولوجية تريد أن تنجح سياسياً وانقلابياً . إن الدكتاتورية السابقة ، قبل هذا الدور الديمقراطي الصناعي الحديث ، كانت لا تهتم بالقاعدة الجماهيرية الشعبية أبداً ، ولا تعيرها اهتماماً رئيسياً ، لأنها كانت ، إما مفقودة أو محدودة ، ولكن بعد ولادة الدور الحضاري الجديد ، أصبح من المستحيل على اية دكتاتورية أو « ارستقراطية » سياسية جديدة ، أن تبرز دون الاعتماد عليها ، ودون التجاوب العميق مع الجماهير التي تزداد باستمرار كثافة وثقلاً .

عبّر نابليون الثالث عن هذا التحول منذ قرن ونيف ، عندما قال : « إن عهد سيادة الطبقات الورثية زال ، ولم يعد الحكم دون الجماهير بالمستطاع » . عبّر هتلر عن الحقيقة ذاتها بعد قرن فقال : « أن يكون الانسان قائداً يعني انه يعرف كيف يقود الجماهير ؛ وأن سيادة الشارع هي مفتاح السيادة على الدولة » .

*

الجماهير عاجزة عن التفكير المجرد ، وعاجزة عن الاهتمام بشيء يتجاوز تجاربها اليومية المباشرة . فقوى اللاوعي والمشاعر هي التي تحدد سلوكها وليس العقل أو المعرفة ، وفي هذه القوى تكمن قواعد مواقفها . الايديولوجية الانقلابية الناجحة هي التي تتميز بقدرة على استخدام القوى والمشاعر تلك . فالقوة الدافعة التي حققت أكبر الانقلابات في التاريخ ، لم تكن أبداً مجموعة من المبادىء العلمية أو الفلسفية المحضة التي كسبت السلطة فوق الجماهير ، بل نوعاً من الولاء الذي ألهمها ، وغالباً نوعاً من « الهستيريا » العاطفية التي كانت

تحثها على الحركة . إن الذي يريد ان يكسب الجماهير يجب ان يلمس المفتاح الذي يفتح قلوبها .

إن علمية او لاعلمية ، واقعية أو أسطورية المذاهب والعقائد ، لا أهمية لها أبداً ، ولا تؤدي الى اي فرق في قوتها إن كانت طرق التثقيف طرقاً فعالة . فإن صحت أساليب الدعاية مع الجماهير في أوضاع مناسبة تكسبها وتؤكد ذاتها وتسود المجتمع . ففي الاوضاع المناسبة يمكن ، حسب تعبير هكسلي ، اقناع أي فرد بأي شيء .

ان الايديولوجية الانقلابية التي تريد ان تنشىء العالم على صورتها ، تحتاج الى الايمان الأعمى تعتمد عليه في محاولتها الجبارة ، وامكان هذا النوع من الايمان موجود أولاً في الجماهير التي آنما تنفتح للايديولوجية وتتبناها ، لا تعود تعرف الشفقة او التردد ، بل تسير الى قصدها بقوة التيار وبراءة الأطفال . تحتاج الجماهير في سلوكها الى الشعارات والصور الحسية فقط ، وهي تشكل الصعيد الأمثل الذي تعمل فيه الدعاية . انها سريعة التأثر ، لا تعرف المسؤولية ، تنقاد للشاعر انقياداً تاماً دون ان يبقى هناك مكان للوعي ، ومن السهل ايحاء سلوك معيّن لها يضبط افكارها وعواطفها بشكل عام . فهي تخرج الى الوجود بكل ثقلها عندما يخسر الناس جذورهم في الأرض وفي المجتمع ، وعندما تجعلهم القوى الاجتماعية، حسب تعبير جاسپرز ، ذرات يمكن المبادلة بينها .

المقابلة بين الرجل العملي والرجل الفكري من القضايا العامة التي شغلت الفكر الحديث ؛ وهي القضية الأساسية في هاملت ودون كيشوت . رأى الكثيرون مع دوستوفسكي أن رجل الوعي والفكر « مريض » ، وان نقيضه هو الرجل العادي ، أي الرجل العملي ، إذ من الضروري أن يكون الفرد محدوداً وجاهلاً كي يستطيع ان يعمل بكل قواه ، مما يجعل فكره مستقراً ، حراً من كل شك ، يرى القصد وراء العمل . أما الفكر والوعي فانها يستثنيان عادة أوضاع العمل الضرورية ، إن لم يكن صاحبها ملهماً بصوفية عقائدية انقلابية عميقة .

تدين الايديولوجية الانقلابية بنجاحها الى ثورية ونفسية الجماهير في أوضاع معينة من التاريخ ومن التحول الحضاري ؛ ولولا حاجات الجماهير النفسية التي تتولد فيها آنذاك لكان من المستحيل على أية ايديولوجية انقلابية أن تسجل انقلابيتها وفوزها . فمنذ الثورة الفرنسية ، أخذ كثيرون من المفكرين وفي طليعتهم مفكرون محافظون ، ينظرون بحذر الى ظهور الجماهير أو ينذرون بلتائج بروزها . فابتداء من لوبون ، وسيجله ، الى باريتو وإي جاسا ، قام كثيرون من المفكرين يحللون هذه الظاهرة، وعناصرها ، ونفسيتها، ونتائجها ، وكيفية معالجة امرها . فنبّه دي توكفيل الى انها ستقتل الحرية . وكتب لوبون في أواخر القرن السابق بأن السيادة اصبحت في يد الجماهير فولد ذلك موجة من البربرية أخذت في الصعود ؛ وبأن حق الجماهير الإلهي أخذ يحل محلّ حق الملوك الإلهي . ان المفكرين الليبراليين والاشتراكيين أخذوا هم الآخرون في القرن العشرين يحذرون منها ايضاً ، لأنهم رأوا ان أثر الجماهير يزداد يوماً بعد يوم .

كان قادة ودعاة الانقلابات الكبرى يتميزون عادة بموقف فيه قدر من الايهام بالنسبة للجماهير . فالى جانب تقديسها والاعتراف بمزاياها كانوا يزدرونها ويرتابون فيها .

اعلن فلاسفة الثورة الفرنسية عن كرامة الانسان وقاوموا الظلم والعبودية ، ووجدوا ان من الطبيعي ازدراء الشعب ؛ نشاهد ذلك جليا عند فولتير وروسو .

ان جميع الوسائل السياسية التي اعتمدتها الايديولوجية الليبرالية في الحد من سلطة الدولة كانت تشارك في الاتجاه ليس ضد الدولة فقط ، بل ضد سلطة الجماهير ايضاً . كان مؤسسو الجمهورية الاميركية في حذر وخوف من الجماهير دائمين .

توصل ماركس وأنجلز للنتائج ذاتها ايضاً . وعبر باكونين عن موقف

الفوضويين باتخاذ موقف مماثل . كان لينين ومن بعده ستالين يعبران عن ريبة بالجماهير وشك دائم .

ان بيوناراتي ، وكان الملاك الحارس المقدس لجيل بكامله من الثوريين في النصف الاول من القرن الماضي ، كان صريحاً جداً في اعلان ازدرائه للجماهير .

ان برودون ، وقد ألهم الكثيرين من الثوريين في القرن التاسع عشر ، اتخذ الموقف ذاته ، فاعتبر ان إعطاء حق الاقتراع العام للجماهير هو في الواقع عمل ينكر الثورة .

وبلانكي ، الثوري المشهور الذي كان يقال عنه بأنه يستطيع في أي وقت أراد أن يوجه نداء الى العمال والطبقات الفقيرة في باريس بأن يتبعوه ، فيجد دائماً مائة ألف يتبعونه دون ان يسألوه الى أين ، هو ايضاً اتخذ الموقف ذاته فازدرى الجماهير .

ويستنتج ماكس نوماد ، في دراسته القيمة حول الموضوع ، بأن جميع الثوريين رأوا ان العلاج الوحيد لعجز الجماهير عن القيام بعبء الثورة منفردة يكمن في تأليف قيادة ثورية تعبّر عن مصالح الجماهير الحقيقية .

انها الجماهير ، التي رأى نيتشه في ظهورها ظهور موجة من البربرية الجديدة ، وهي التي تكلم عنها كياركجارد قبله كقطيع انساني بدون شكل أو كجمهور مجهول ، والتي يسميها مونيه « بحزب كل شخص » . جعل نيتشه زرادشت ينبيء بأنه « لن يكون هناك راعٍ بل قطيع واحد ؟ فكل واحد يريد الشيء ذاته ، وكلهم متساوون . أما من يتميز بعواطف منوعة ، فيذهب طوع ارادته الى مستشفى المجاذيب » . ان إي جاسه ردد الصوت ذاته منذ اربعين عاماً تقريباً في دراسة اصبحت كلاسيكية .

ان فكرة الجماهير ظاهرة اخذت شكلها الحديث في القرن التاسع عشر ، برزت أولاً في الربع الثاني من ذلك القرن عن طريق مفكرين فرنسيين كسيسموندي والسان سيمونيين وكارليل . لقد تنبّه كثيرون لأهمية ظهورها

آنذاك ورأوا بأن السياسة اصبحت اسيرة الظاهرة تلك . كتب لامرتين الى احد اصدقائه عام ١٨٢٨ : « انني احس بالجماهير وأتميز بإحساسها وهذه هي فضيلتي السياسية الوحيدة » .

ولكن هناك مفكرين عديدين كميلز وتشاكهوتين اصبحوا الآن يقللون من أثر الجماهير ودورها ، ليس لان المجتمع لم يتحول ، الى حد بعيد ، الى تركيب جماهيري[1] أو لأن الظاهرة الجماهيرية ليست من أهم الظواهر التي تسود القرن العشرين ، ولكن لان وسائل الدعاية والتثقيف التي وضعت عنصر المبادرة ، وخصوصاً في ناحيتها السياسية ، بيد أقليـــات محدودة اصبحت تضبط حركة الجماهير وتنتزع عنها حريتها واستقلالها . ولكن هذا الموقف ينسى ان جميع وسائل الدعاية والتثقيف التي تعتمدها الاقليات تعتمد في دورهـــا على تحليل نفسية ومزاج وتركيب الجماهير الفكري ، وهي خصائص تفرض ، بطريقـة غير مباشرة ، وسائل الدعاية والتثقيف الناجحة في قيادة الجماهير ، وكسب ولائها أو استخدامها . ثم يجب ألا ننسى ان الايديولوجيات الانقلابية ، قبل استيلائها على السلطة ، لم تكن تسيطر على وسائل الدعاية والتثقيف، انما كانت في يد أعدائها ، ولكن ذلك لم يحل دون كسبها للجماهير .

اننا لا نحتاج الى عرض تاريخي عـام ، يكفينا أن ننظر الى تجارب القرن العشرين الثورية فقط ، كيا نرى ان الجماهير تعبد الشيطان إن لم تجد إلهـــاً تعبده . تدل حدّة هذه التجارب بوضوح ان الجماهير تحتاج الى نظام يضبط حركتها ، والى مذهب يفسر الحركة تلك ، وأن الدعـــاية الناجحة هي التي تكون في خدمة هاته الحاجة . ينبثق شمول وعمق هذه التجارب من يأس عميق ، وكلما ازداد يأس الجماهير ازداد عمقها وحدتها . فعندما تنهار النظم والتراكيب الاجتماعية التقليدية تتجه الجماهير اليائسة الى الحركات الانقلابيـــة تجد فيها معنى لحياتها وحلاً للفوضى التي أخذت تجتاح وجودها . فتحررها من التقليد ، ويأسهـــا من الوجود السائد يشكلان المفتاح في ادراك الحركات الانقلابية الجديدة . كان دروكر ، لذلك ، على حق في ملاحظته بأنـــه ليس

---
١ - Mass

ثورة الجماهير كما يقول إي جاسه بل يأس الجماهير وانهيار النظام التقليدي هما اللذان حرراها .

يزيد التقدم الحضاري من عجز الجماهير وخصوصاً في المجتمع الحديث ، بسبب التعقيد الكبير الذي ينطوي عليه ، ولكن ذلك يزيد من استعدادها الثوري ، لأنها تحاول تجاوز التعقيد الذي يولد بلبلة نفسية فكرية فيها ، ولأنه اقتلع جذورها من الماضي ومن التقليد ، فجعلها تتشوق الى تقليد جديد . فالثورة الصناعية التكنولوجية أطلقت عهداً غريباً من التقدم الحضاري ، ولكنها في الوقت ذاته سببت قهقرى سياسية ذاتية ، لأنها جعلت الفرد العادي عاجزاً أمامها أكثر من عجزه امام اي تركيب اجتماعي سابق . ان الشق بينها وبين ادراك الجماهير لا يضيق بتقدمها ، كما قال كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، بل يزداد اتساعاً ويستمر باتساعه مع ازدياد التقدم . لهذا ، يمكن القول إن نضوج الجماهير السياسي هو ، نسبياً ، أقل مما كان عليه في الماضي . ان تطور ادراك الجماهير للعالم ، ليس عملية احصائية يمكن قياسها بالسنين أو حتى بالقرون . فالجماهير الاوروبية لا تزال متأخرة جداً في مماشاة الثورة الحضارية الحديثة ، وتأخرها واضح في أكثر البلدان الغربية تقدماً صناعياً وتكنولوجياً ، الولايات المتحدة التي لا نجد فيها ان هذا التأخير واضح وضوحاً تاماً فقط ، بل دليلاً على انه يزداد بازدياد التقدم الصناعي التكنولوجي .

ان من يصنع ديناميكية وانقلابية التحولات السياسية العقائدية الكبرى في التاريخ هو دائماً أقليات محدودة ، وكي تتمكن من القيام بدورها أو بتحقيق انقلابيتها ، يجب ان تتسع قاعدتها الشعبية ؛ ولا يحدث ذلك الا عندما يزداد تحرر الجماهير من تقاليدها ومن تراكيبها الاجتماعية التقليدية . يتضح ما قلناه، بدرجة كبيرة لم يسبق لها مثيل، في المجتمع الحديث، الذي امست انقلابيتها فيه أكثر جلاء وحدّة مما كانت عليه في الماضي. الجماهير تقلّد ولا تخلق ، ولكنها وجب، كي تُصبح انقلابية، ان تتحرر من النموذج العقائدي الاجتماعي التقليدي.

التركيب الحضاري الحديث حررها من ذلك بشكل شامل، فكان استعدادها الثوري كبيراً شاملاً ، وجاءت انقلاباتها كبيرة جامعة . ولكي يتحول استعدادها الى انقلاب فعليّ ، وجب ان تصاب الجماهير بأزمة حادة تعثر حياتها اليومية . من هنا ، يمكن القول ان هناك ما نسميه بالمجتمع « البدائي » في قلب المجتمع الحضاري الحديث ، وان ظهور الجماهير الشعبية على الشكل الذي نراه حالياً يعني ان الانسان « البدائي » أو النفسية « البدائية » تلعب دوراً أولياً في التاريخ الحديث ، مما يقود الى ظهور نموذج انساني لا يتعرف كثيراً على مقاييس متماسكة قوية في سيادة النفس والذات ، بل يسلك تبعاً لبعض الشعارات التي تستطيع ان تسود خياله .

*

نصل الآن الى استنتاج أو بالأحرى الى صفة عامة تنطبق على جميع الايديولوجيات الانقلابية ، ألا وهي ان هذه الايديولوجيات يجب ، كي تحقق ذاتها في اصالة انقلابية صحيحة ، ان تكون مدعومة بتحرر جماهيري كبير . تزيد هي من هذا التحرر وتوسعه الى ابعد درجة ممكنة . فكلما ازداد التحرير ازداد عمق انقلابية الايديولوجية واتسع ؛ يبدو هذا واضحاً في الانقلابات الشيوعية والنازية حيث نرى موقفاً منظماً مستمراً في عتق الجماهير عن طريق تهديم منظم مستمر شامل للنظم والتراكيب التقليدية . دفعت ثورة بطرس الكبير روسيا في طريق الغرب والحضارة الغربية ، ولم يكن يقل تصميماً وقوة في تحقيق ما يريده عن معظم الانقلابيين الذين نعرفهم . ولكن هدفه في تحويل روسيا الى بلد صناعي حديث على النمط الغربي فشل ، لأنه لم يستطع ان يبني له قاعدة شعبية عامة ، ولم يتمكن من تلقيح الجماهير بحماسة جديدة تطفو على أعماق نفوسهم . فثورته تركت الجماهير على حالها ، ووسعت من الهوة بينها وبين الدولة والطبقة الحاكمة . أما الشيوعيون فقد نجحوا حيث أخفق بطرس الكبير ، لأنهم استطاعوا ان يثقفوا الجماهير بصورة مجتمع جديد ، عن طريق ايديولوجية انقلابية ، ولأن الاولى كانت قد خسرت جذورها على نطاق واسع . ان لينين ، على الرغم من تأكيده

الاساسي على ضرورة بروز قيادة تتألف من جماعة منظمة من الثوريين ، أدرك تماماً ان الانقلابات هي من صنع الجماهير الشعبية ، وان كسب ولاء الشعب يفترض شيئاً آخر بالاضافة الى التنظيم والقيادة . لقد ادرك ان التذمر من الوضع القائم ، وان كان شرطاً ضرورياً لقيام الانقلاب ، غير كافٍ لحدوثه .

كان بابوف اول من نبّه الى ذلك ، بشكل منظم ، فأكد على الجماهير كقاعدة للثورة ، وعلى ضرورة تثقيفها الثوري . انه رأى ان الثورة لا تنفجر عفوياً وتلقائياً ، بل عندما يعي الشعب وضعه وقوته والهدف الذي يجب بلوغه ؛ عندئذ فقط تتكشف فعالية الجماهير . تبيّن لبابوف قبل لينين ضرورة تثقيف الشعب تثقيفاً ثورياً قبل الثورة ، ويتقدم على ماركس باعلانه ان النظرية الثورية تصبح قوة مادية فقط عندما تتغلغل الى صفوف الجماهير. وهكذا كان التخطيط الثوري الذي خطط له يقضي باقناع وتدريب وتنظيم الحشود الشعبية التي تستطيع وحدها ، ان تحول التاريخ ، وان تحقق السعادة العامة . الثورات التي حدثت في الصين وروسيا قبل ظهور الشيوعية عديدة ، ولكنها فشلت كلها في بناء وجود جديد لأنهـا لم تستطع ان تحرر الجماهير بالشكل المفروض ، ولم تستطع ان تفرض وجوداً جديداً لانها لم تستطع ان تدمر تقاليد وتراكيب ونظم الوجود القديم ، وهي ان عجزت عن ذلك ، فلأنها لم تنبثق من ايديولوجية انقلابية تتجه منها في صراع دائم مع الوجود القديم ، ولأنها لم تظهر في اوضاع خسرت فيها الجماهير جذورها .

يعطينا تاريخ روسيا من أوائل القرن التاسع عشر حتى هذا القرن ، مثلاً واضحاً عن ارتباط واتساع الحدود الثورية باتساع عمق القاعدة الشعبية التي تبرز منها . ففعالية الحركات الثورية الروسية التي ابتدأت في القرن الماضي كانت تزداد دائماً بازدياد صلتها مع الشعب ، وبازدياد النطاق الشعبي الذي تعمل فيه ، الى ان نصل الى الانقلاب الشيوعي ، وفيه نجد أن أهم الأسباب التي أدّت الى نجاحه ضد الحركات الاخرى كان اتصاله العميق بنوازع وأهواء الجماهير آنذاك . نهاية الجمعية التأسيسية التي اجتمعت في الخامس من يناير عام

١٩١٨ ، وفيهـا كان الشيوعيون أقلية ، تعطينا مثلا واضحـاً على صحة ما نقول .

ان الشيوعيين أعلنوا في تلك الجمعية أن الثورة قد اعترفت بمجالس السوفيات سلطة سياسية وحيدة ، في روسيا ، وان دكتاتورية من العمال والفلاحين فقط تستطيع ان تضع أسس المجتمع الاشتراكي . الأحزاب اليسارية الاخرى برهنت آنذاك عن بعدها عن تطورات النفسية الشعبية ، وانها كانت تعيش في عالم من الخيال . فقد آمنت ايماناً تاماً بأن مجالس السوفيات لن تتجاسر على اعتراض جمعية تأسيسية تمّ انتخابها بالاقتراع العـام ، وانها إن تجاسرت على ذلك ، فإن الشعب سينهض بشكل عفوي للدفاع عنهـا . لم يدركوا ان التنظيمات الشيوعية ضبطت حركة الشعب العفوية في أشد عناصرهـا ثورية ، وأن حركة الجماهير تحتاج الى قيادة انقلابية تتجاوب معها إن أرادت ان تكون فعالة . لهذا فضح اليوم السادس من يناير خطأهم وحمل اليهم خيبـة أليمة ، ففي ذلك الصباح هاجم الحرس العسكري الجمعية ، وطرد أعضاءها دون ان يلقى أية مقاومة من أحد .

كانت الثورة الفاشية في ايطاليا مثلا ، منكمشة في انقلابيتها ، ومن أسباب ذلك أنها كانت منكمشة القاعدة الشعبية ولم تتغلغل الى حياة ومشاعر الجماهير كالنازية أو الشيوعية .

من هذا ، يتضح ان التأكيد على أهمية الجماهير الشعبية في بناء الانقلاب ، لا يعني مطلقاً ان الجماهير هي التي تصنع الانقلابات ، أو انها يجب أن تصل الى درجة معينة من النمو السياسي أو الفكري ، قبل ان تصبح مُعدّة للانقلاب . فليس هناك من شيء أبعـد عن الواقع وعن حقيقة التجارب الانقلابية . فالقوة الدافعة ، بالاضافة طبعاً الى الوضعية الانقلابية التي يجب ان تتحقق لها ، تنشأ في ايديولوجية انقـلابية وتولد الحماس الديني في أقليـة من الانقلابيين . أما من الناحية الشعبية ، فنجاح الانقلاب الكبير يفرض وضعية عامة فقط ، ترضخ فيها الجماهير الى التعسف والاستبداد ، وتحس بأن ما ينالها

من النظام الحاكم تعسف واستبداد ، أي ان تعي وجدانياً بأن وضعها وضع لا يبرره شيء . تصبح الجماهير آنئـذ مستعدة للدعوة الانقلابية . لا يرتبط تحرك الجماهير الثوري دائمـاً ، أو بالاحرى لا يبرز أولاً بسبب الايديولوجية الانقلابية أو بسبب ايمان انقلابي ، بل يعود مباشرة ، الى اسباب اجتماعية سياسية واقتصادية ، وأوضاع خاصة تتكاتف كلها في توليد أزمة نفسية حادة عامة تهشم العلاقات والقواعد العقائدية السابقة . ان الايديولوجية الانقلابية تأتي فتضبطها ، تعبر عنها وتبلورها ، توجه سلوكها وتركزها .

هذا لا يعني ايضاً أن الانقلاب هو نهوض الشعب كله ضد الظلم وأشكال التعسف . ان التاريخ لم يرَ أبداً تمرد شعب بكامله أو حتى باكثريته الساحقة . ولكن القاعدة الشعبية الممتدة ، هي ضرورة أساسية في نشوء أي امكان انقلابي ، وكلما اتسعت اتسعت انقلابيـة الانقلاب . كان دي توكفيل يحذر الجماهير ويكرهها ، وكان أول مفكر اجتماعي كبير في القرن التاسع عشر أنبأ بقدوم « عصرها » ، وبالمخاطر التي تترتب على الديمقراطية عند ظهورها . لقد كان مثلاً قاسياً في حكمه على ثورة ١٨٤٨ ، رأى نفسية الغوغاء المريضة وراءها ، بدلاً من رؤية الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية الشاقة التي ساعدت على حدوثها . فعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من الخوف الذي كان يعانيه منها ، وعلى الرغم من العطف المحدود الذي كان يحمله لهـا ، فقد وجد ان تحركها يشكل الأساس الأول للثورات الكبرى ، ووجد في تمردها وتحررها من الولاء للسلطة الحاكمة الشرط الاساسي لظهور كل ثورة كبيرة .

تدلّ متابعة أحداث الثورة الفرنسية مثلاً بوضوح على أنها اتخذت حقيقتها كثورة وانقلاب ، عندما تركزت على الجماهير ، وعندما اعطتها الاخيرة قاعدة شعبية عامة . أما عندما كانت حركة مقتصرة على الطبقات الوسطى ، فقد كانت حركة اصلاحية غايتها الاولى انشاء ملكية دستورية ، تخاف من دخول الجماهير ، كقوة ايجابية فعالة ، الى المسرح السياسي . عندما أقال الملك نيكر استعداداً لضرب البورجوازية المتمردة ، أدركت الاخيرة ان القوة ستستخدم

ضد الجمعية الوطنية ، وأنه اصبحت تحت رحمة الحراب . كانت ، كما يصفها جورج لافافر ، صلبة في موقفها ، ولكنها كانت تعلم ان الخطب لن تستطيع حمايتها . غير انه ، في تلك المرحلة الدقيقة تدخلت القوى الشعبية ، فانهار النظام القديم تحت ضرباتها المتتالية وذهب الى غير رجعة . منذ ذلك الحين ، تدل تطورات الثورة بوضوح ان القاعدة الشعبية كانت سبب انهيار النظام القديم ، وان الوجه العقائدي كان يزداد وضوحاً وصراحة وانقلابية بازدياد التمرد الشعبي واتساع القاعدة الشعبية . ان مؤرخين عديدين ، من بوشه في النصف الاول من القرن التسع عشر ، الى جورج لافافر في القرن العشرين ، نبهوا الى هذه الظاهرة ، ودلّوا عليها بمتابعة أحداث الثورة وتحوّلاتها . فلولا القاعدة الشعبية ، ولولا اعتماد الثورة على الجماهير بشكل متزايد ، لعجزت الجمعية الوطنية عن تحقيق أي شيء يذكر ضد النظام البائد .

كانت البورجوازية تبغي التسوية مع الملكية ، وكان ذلك ظاهراً من ناحية فكرية في الجناح الأيمن من جماعة الانسكلوبيديا ، ومن ناحية سياسية في موقف الجيروند ، ويتمثل خصوصاً في مونتسكيو الذي دعا الى الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على طريقة الدستور الانكليزي ، الذي كان عبارة عن تسوية بين البورجوازية والإقطاعية . أما الجيروند فقد كان موقفهم دائماً واضحاً للعيان . فهم يريدون ملكية دستورية ومصالحة بين الملكية والأمة ، ويقاومون فكرة إعدام الملك . إن ما أوحى اليهم بجميع مواقفهم خوفهم من الجماهير الشعبية الثائرة الذي أدخل عنصراً من الانتهازية في موقفهم ، أدى الى توليد التردد والتناقض في دفاعهم عن الثورة ، وما لبثوا بعد تطورات العاشر من آب ، عام ١٧٩٢ ، أن وقفوا نهائياً في صفوف المناوئين لها .

كانت اليعقوبية ، وقد استوحت روسو ، الحركة التي اعطت الانقلاب الفرنسي قاعدته الانقلابية ، لأنها اعتمدت الجماهير ووفرت للثورة حماسة وولاء الطبقات الدنيا . فبينما كان الجيروند يتخبطون دون تصميم وارادة

حازمة في قيـادة الحرب ، وبينا كانوا يتصلون بالملك والبلاط بغيــة تجميد ومحاربة الحركة الشعبية ، كان اليعقوبيون وعلى رأسهم روبيسـبير يتجهون الى الجماهير وينظمون صفوفها لتطوير الثورة وقيادتها الى نهايتها المنطقية ، وكان روبيسبير يردد : « انني لا اعتمد إلا على الشعب وعلى الشعب فقط . فالشعب هو أقوى دعامة لانتصارات الثورة ، واستثناؤه من النظام الثوري الجديـد ، يعني قتل الثورة » .

أما سان جوست فكان يبشر بتوزيع الثروة القومية بين الفقراء ، وبإلغاء حق المعارضة ، والحريات الفردية ، والاعتدال في الديمقراطية الجديـــدة التي ارادها على صورة الديمقراطية اليونانية ، التي كانت تعني انتصار الطبقات الدنيا على الأقلية ذات الامتيازات ؛ ومارا كان يحلم برؤوس الأغنياء بعـد رؤوس النبلاء ، والنظام الجديد الذي كان يبغيه كان يمتد الى العالم اجمع ، وكان يتضمن أكثر من الغاء امتيازات النبلاء واعلان حقوق المواطنين المتساوية . لقـد كان يريد مجتمعاً عالمياً لا مكان فيه لأي تفاوت في الملكية . تسلّم اليعقوبيون زمام الثورة من الجيروند لأنهم لم يشاركوا هؤلاء في تركزهم واهـتمامهم الاساسي باشكال الحكم ، فآمنوا بالشعب بدلاً من الجمهورية ، ووضعوا ايمانهم في الجماهير وطبيعتها الفاضلة بدلاً من وضعها بنظم ودساتير شكليــة . فروبيسـبير كان يؤكد بأن « القوانين يجب ان تظهر في ظــل الدستور الجديد باسم الشعب الفرنسي وليس باسم الجمهورية الفرنسية » . في هذا الصراع بــين اليعقوبيين والجيروند نرى ابتداء الصراع بين الليبراليين الذين كان يكمن خلفهم خوف من الجماهير ، وبين الديمقراطيين الذين آمنوا بالجماهير وأرادوا الاعتماد عليها . انـه صراع ساد تاريخ الجمهورية الفرنسية كله .

كتب ألبير سوريل بأنه « ابتداءً من ١٤ تمـــوز ، نجد أن الوزارة تخضع للجمعية ، وأن الجمعية تخضع للنوادي ، وأن النوادي تخضع لبعض الزعماء ، وأن هؤلاء يخضعون للجماهير المسلحة التي كانوا يظنون أنهم يقودونها من خلفهم والتي كانت في الواقع تدفعهم أمامها » . عندما أخذت الجيوش تهدد الثورة من

الخارج ، والثورات تهددها من الداخل ، أخذ روبسبيير يُعدّ جيش الثورة من الجماهير . ففي إحدى خطبه أعلن : « إنني أريـــد إعداد جيش في باريس ، جيش لا يشبه في شيء جيش ديموريه ، جيش يتألف فقط من الفقراء والعمال. يجب أن يشرف على باريس ، يفرض السكوت على المعتدلين ، يحتل جميع المراكز ويبث الهلع في نفوس الأعداء » .

عانى روبسبيير تطوراً عظيم الأهمية في هذه الناحية . فقد ابتدأ أولاً من مفهوم ثوري يعارض في استثناء الطبقات الدنيا من الكيان السياسي ، وهي معارضة كانت تنشأ على فكرة حقوق الإنسان المتساوية والمقدسة . ولكنه ما لبث أن أعلن بأن الجماهير الشعبية وحدها هي التي تؤلف الأمة ، ودعـــا إلى استثناء الأغنياء ، إن لم يكن الطبقة البورجوازية كلها ، من كيان الأمة .

هذا الاتجاه الشعبي الثوري هو الذي دعا جروسوريسن الى القول انـــه الشعب ، انهـا الجماهير الثورية ، التي تراقب النواب في باريس ، في الشارع أو في القاعات العامة ، تزجرهم أو تخدمهم ، انها الجماهير الشعبية الفرنسية كلها تنتظم نفسها في النوادي اليعقوبية في خدمة الثورة .

هذا فيما يتعلق بالانقلاب الفرنسي ، أمـــا فيما يتعلق بالانقلابات والثورات الأخرى الحديثة ، وخصوصاً في القرن العشرين ، فإنها لا تزال حديثة العهد في الأذهان ، لا تحتاج الى تدليل على قاعدتها الشعبية وأثر القاعدة فيها .

تـــدل القاعدة الشعبية التي تكمن وراء الحركة الانقلابية بشكل آلي على ايديولوجية انقلابية ، تفرض على الحركة أن تتخذ طابعاً أخلاقياً شاملاً ، وأن تقدم أعمالها وذاتها كجزء من مذهب عام مطلق ، لأن الفرد الشعبي يحتاج الى الشعارات المطلقة كي يتحرك بشكل ثوري . لا يحتاج سياسي كبيسمارك أن يقـــدم حساباً لأحد سوى الملك ويستطيع مفكر كاكيافيللي ، يكتب فقط لنخبة من القراء ، أن يبتعد عن اتخـــاذ أي موقف أخلاقي عام ، فيتكلم أو يكتب بشكل واقعي دون قيم ثابتة خالدة ، ولكن السياسي أو المفكر الذي

يتجه الى الجماهير ، لا يستطيع أن يقف هذا الموقف ، لأن حركة تتركز على الجماهير وتترسخ في قاعـــدة شعبية يجب أن تعلن ثقتها المطلقة بالفوز ، كي تكسب ولاء الجماهير وحماستها ؛ وذلك غـــير ممكن دون أخلاقية انقلابية مطلقة ، لأنها ، بالأخلاقية تلك فقط ، تستطيع أن تبرهن بأنها تدرك الأوضاع الصحيحة لظهورها . ان التاريخ لا يدل فقط ، تبعاً لهيجل ، بأنـــه يستحيل اجراء أي اصلاح عميق صحيح في السياسة دون تحول في الدين والأخلاق ، بل أن ذلك يفرض قاعدة شعبية متحولة ، وأن الحركة الانقلابية ترجع بانقلابيتها الى حماسة وولاء الجماهير الثائرة .

تجد الايديولوجية الانقلابية نفسها ، هكذا ، مضطرة ، ان ارادت تحقيق حركة انقلابية متكاملة ، أن تعمل على تحويل المجتمع الى جمهور أي الى أفراد خسروا جذورهم وتقاليدهم ، وأن تنقض مبدئياً وأساسياً التراكيب الاجتماعية السائدة ، وأن تساعد كل حركة أو موقف هـدام يساهم في تمزيق عراها ، وأن تدعم كل تغيير يؤدي الى اقتلاع جذور التقاليد والنظم والقيم التقليدية ؛ وعندما تصل الى السلطة وتستلم زمام الدولة تعمل بجميع الوسائل السياسية ، وجميع ما يتوفر لها من وسائل تكنولوجية وعلمية على تحقيق تهديم التراكيب والنظم والعلاقات الاجتماعية تهديماً عاماً ، لأن الفرد يستطيع أن يتحول الى لايديولوجية الجديدة فيصبح انقلابياً إن هو خسر روابطه بها .

صورة الحرية
في الايديولوجية الانقلابية

نرى في الايديولوجية الانقلابية أن صورة المجتمع الجديد تقترن بصورة نقض المجتمع القديم وتلازمها . تختلف درجة الصلة بين الطرفين باختلاف الانقلابات والحركات الانقلابية ، ولكنها تبقى خاصة اساسية فيها . لم تذهب الايديولوجيات كلها مذهب النقابية الثورية ، نقابية پالـّوتيه ، ولاچاردال ، وسوريل ، او الفوضوية ، فوضوية باكونين ونتشايف ، فتؤمن بأن إلغاء المجتمع التقليدي السائد يحمل المجتمع الجديد بصورة عفوية تلقائية وبدون أي تنظيم او تحضير غير أنها آمنت كلها أن الحقيقة الانقلابية الكبرى تنشأ في تدمير المجتمع الحاضر ، فيكفل العمل الثوري الظافر بدء الحياة السعيدة الجديدة بسرعة ، لأن الصلة بين زوال القديم وولادة الجديد صلة مباشرة .

لقد مرّ معنا أن الايديولوجية الانقلابية ترى أن الحرية تبرز كوعي لقانون

عام ، يسود حركة التاريخ والمجتمع . بقي علينا أن نكشف عن ذيول وأوجه ذاك المفهوم المختلفة ، وأن نبدي الوجه الأساسي الثاني فيه ، وهو ينشأ في إعطاء المكانة الأولى في الايديولوجية الى نقض ورفض الوجود التقليدي . فلكي تصحّ الحرية ، كوعي لقانون عام وعمل بوحيه ، تؤكد الايديولوجية الانقلابية بشدة ووضوح على نقض المجتمع التقليدي ، وتركز جميع جهودها في هذا السبيل . فالحرية الانقلابية تعني أولاً وقبل كل شيء ، التحرّر التام من المجتمع . فمفهومها اذن يكمن في الواقع في مفهوم التحرر ، يمتد به ، يمتزج معه ، ولا يعود بالإمكان فصل الواحد عن الآخر . ان تمرد الايديولوجية الانقلابية ضد الوجود القديم يعني تحرير القانون العام مما يعرقل سيره ومجراه . فبما أنه ينطوي على طبيعة خيّرة صالحة ، كان نقض الوجود التقليدي الذي انحرف عنه أمراً طبيعياً ومنطقياً . فإن كان القانون العام الأساسي صالحاً ، وجب اذن تحريره من العوائق والعثرات فقط ، كي يتبدّى كما هو ،خيراً صالحاً جامعاً . لهذا تضع الايديولوجية كل ثقلها في نقض الوجود التقليدي وتدعو الى التحرّر منه تحرّراً مطلقاً .

كتب الناقد الفرنسي اميل فاچه مرة عن فولتير بأنه لم يكن يعرف ، في الواقع ، ماذا يريد ، ولكنه كان يعرف جيداً ما لا يريده ، لم يرد الدين او الميتافيزيق ، الحروب الدينية او المناقشات الفلسفية ، سلطة اكليريكية منفصلة عن السلطة الزمانية او اضطهاد أي انحراف في الدين او الفكر .

يصدق هذا القول ليس فقط على فولتير ، بل على الايديولوجية الانقلابية ذاتها . الاعتراض الأول الذي كان يوجه الى فولتير بأنه هدم ودمّر ولم يُعِد بناء ما هدم ودمّر ، يمكن توجيهه الى كل مفكر انقلابي تقريباً . حقق روسو ، وقد مثّل الفكر البنّاء في الثورة الفرنسية ، دوره اولاً على صعيد النقض والتدمير ، والمساعدة في تدمير الطبقات التقليدية والامتيازات ، وإقامة المفهوم العام القائل بأن قصد الدولة هو تأمين منفعة جميع افرادها .

هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية هي التي دفعت نيومن ، في دراسته

القيمة حول الثورة الدائمة ، الى الاستنتاج بأن « الصفات السلبية هي أقرب بكثير من الخصائص الايجابية ، في تحديد الانقلابات الحديثة . فهي جميعها ضد البرلمانية التقليدية ، ضد النظام الرأسمالي ، ضد الفردية ، ضد العقلانية ، ضد الدين وضد الحضارة الحديثة » .

رأى كارل جاسبرز أن الحرية بصورة عامة ، وليس فقط الحرية الانقلابية ، تنشأ في تلك الخاصة ، خاصة النقض . فالحرية في مفهومه ليست معرفة او حقيقة علمية موضوعية ، لأنها لا توجد بهذه الصفة مطلقاً ، ووجودها ممكن كشيء حي وحسي فقط . فهي موجودة في تمرد المظلومين ، في مقاومة الغزاة ، وفي التحرر او الهرب من الاستعباد . انها تعبّر وتعلن عن ذاتها ، ولكن ليس بالامكان التدليل او البرهان عليها .

أكّد وبستر ، وبذلك تحدث باسم الثورة الاميركية ، على عنصر النقض في تحديد الحرية حينما قال بأن « الحرية تبرز في القوة على مقاومة الظلم ، كما أن الاستبداد ينشأ في القوة على الظلم » .

حاول جايمس ، في مناقشته مبدأ الحرية ، ككثيرين غيره ، أن يبني ايمانه أولاً على البرهان الذي يقدمه لنا وعينا الذي يشعر بأنه حرّ ؛ ولأننا ، ثانياً ، مهما كتبنا او فكرنا بطريقة نظرية لا نستطيع ان نعمل دون ان نفترض ان هناك حرية اختيار مفتوحة امامنا .

بيد أننا إن أمعنا الفكر في التدليل الذي يقدمه جايمس على حرية الارادة رأينا أنه لا يتحقق لأي فرد كان ، وان حرية الارادة قد تستحيل بدون خاصة النقض التي تتركز عليها الحرية الانقلابية ، لأنها هي التي تثير الوعي وترهف الشعور . رأى أكويناس أن القدر الارادي في العمل الانساني يرتبط بقدر انطلاقه من أعماق ذاتنا ؛ غير أنه يتحقق لنا عن طريق موقف انقلابي يبرز تلك الأعماق ويولدها .

لا تكمن الصعوبة الأولى التي تواجه الايديولوجية الانقلابية في بناء مجتمع ،

بل في اشادة أو خلق مـــكان له . يعني أن الخطوة الاولى هي إزالة المجتمع السائد . تركز الايديولوجية الانقلابية لذلك أفكارها ومشاعرها أولاً على نقض المجتمع ، وتفسيره ، وتبريره ، واعلان القوى أو السنن التي تفرضـــه . يعيش الفكر الانقلابي ويجد قيمته في الاسئلة والمشاكل الجديدة التي يطرحها أو يتبناها وقيمة المفكر الحقيقية تظهر في قوته الانقلابية أي قوته على النقض، وفي تبريره وتغذيته .

كان برودون يشير الى ذلك بقوله : « انني لا أملك سيستاماً ، ولا أريد أن أملكه ، وأرفض الفكرة بتاتاً ؛ فنظام الانسانية لن يُعرف الا في نهـــاية الانسانية . ما يهمني هو معرفة طريقها ، أو بالأحرى المساعدة في شقها إن استطعت » .

تلك الخاصة ، التأكيد على « الطريقة » ، تلازم جميع الايديولوجيـــات الانقلابية من المسيحية حتى النازيـــة . لم يكن برودون الوحيد الذي أوضح موقفه بهذا الشكل . فانقلابيون من أمثال باكونين ، وبالينسكي ، وهرزن ، ونيلشايف ، وسوريل ، وبلان ، وبلانكي الخ ... طالبوا جميعاً بتهديم المجتمع القائم تهديماً تاماً دون أن يحددوا بالضبط ماذا يبغون بدلاً عنه ، أو يدللوا على المجتمع الذي يجب أن يحلّ مقامه . اقتصر وصفهم لهـــذا المجتمع على بعض الخطوط العريضة والخصائص العامة فقط .

يتفق مفكرو وفلاسفة جميع الاتجاهات الاشتراكية ، مـا عدا المحاولات الطوباوية فيها ، على نقض مبدأ التنافس الرأسمالي والمجتمع الذي يترسخ عليه . ولكن وراء هذا الاجماع يكمن اختلاف كبير في تحديد المجتمع الذي ينشأ عن المجتمع الرأسمالي أو بعد زواله . لم يحـاول ماركس أو انجلز أو مفكر آخر كبير بين أتباعها ، مثل كاتوسكي أو بلاكهنوف أو لينين أو بارنشتاين، أن يقدم تخطيطاً واضحاً مفصلاً لمجتمع المستقبل . لقـــد استنتجوا بعض خصائص الاشتراكية بالرجوع الى النظام المناقض ، واعتبروا ضمناً أو صراحـــة ان

المظاهر الاقتصادية التي تميز المجتمع الرأسمالي ستزول مع زوال الرأسمالية ، أو انها ، على الاقل ، لن تستمر في مجتمع اشتراكي متكامل . فالاجور والكسب، والاجار والتفاوت الطبقي ، وهي من المظاهر التي تخص المجتمع الرأسمـــالي، يستحيل ظهورها في مجتمع اشتراكي .

في مؤتمر الحزب الشيوعي المنعقد عام ١٩١٨ ، سأل بوكهارين عن الخطوط التي تميز النظام الاشتراكي الذي يتضمنه البرنامج ، فأجاب لينين : « اننـــا لا نستطيع ان نحدد الاشتراكية ؛ فالكيفية التي تظهر فيها ، عندما تأخذ اشكالها النهائية ، أمر لا نعرفه ولا نستطيع ان نحدده » .

وجد ألموند ، الذي درس باهتمام خاص هذه الناحية ، ان كتاب لينـــين « ما العمل ؟ » ، يتضمن ما لا يقل عن ثمانمائة مرجع ، ستة منها فقط ترجع الى المقاصد النهـــائية للحركة ، والبـــاقي يدور حول وصف الحزب والفرد الثوري ؛ ثمّ وجد ان كتاب : « الشيوعية اليسارية : فوضى صبيـــانية » ، ينطوي على أربعة بالمائة فقط ترجع الى تلك المقاصد ، وذلك من مجموع سبعمائة واربعة وستين تتطرق الى تحديد الحزب وافراده . وفي كتاب ستالين « أسس اللينينية » نجد ان فكرة المقاصد النهائية ترجع بصورة اكثر التباساً وغموضاً . اما « تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي » ، وهو أهم كتب التثقيف الايديولوجي في روسيا ، فإن ستة في المـــائة من مراجعه تدور حول المقاصد النهائيـــة أو حول اهداف غير سياسية ، وذلك من مجموعة ألفي مرجع تعود الى اعمال تكتيكية تدور حول كيفية الاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها .

عبر هانتر عن تلك الظاهرة في دراسة عامة قارن فيها بين مختلف الثورات، واستنتج بأنها كانت دائماً ضد اشياء وليس لأجلها . وان مـــا قاله موسكا في الحركات الفوضوية والاشتراكية من ان قوتها لا تبرز في نواحيها الايجابية بل في موقفها السلبي ، أي في نقدها الدقيق الحاد القاسي للنظام الاجتماعي السائد ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية .

رأى كاتوسكي في كتابه « الصراع الطبقي » أنه من السخافة الكبرى ان نطلب من الاحزاب الاشتراكية اعطــاء صورة عن المجتمع الذي نكافح في سبيـله ، وانه لم يظهر الى الآن ، في تاريخ الانسانية ، حزب ثوري واحـــد استطاع ان يتنبأ ، او بالأخص ، ان يحدد اشكال النظام الجديد الذي يحاول تحقيقه . لهذا ، فإن قضية التقدم الانساني تكسب كثيراً ان استطعنا تحديد او قياس الاتجاهات التي تقود الى النظـــام الاجتماعي الجديد فقط ، إذ يُصبح النشاط السياسي بذلك نشاطاً واعياً بدلاً من ان يكون نشاطاً غريزياً . ان اتجاهات النظام الرأسمالي معروفة ، بيد انـــه لا يمكن التنبؤ بالأشكال التي تتخذها في عشر او عشرين او ثلاثين عاماً ، إن هي استطاعت ان تعيش طيلة تلك المدة . هذا لا يعني ، في رأي كاتوسكي ، ان كل فكر يحاول ان يحـــدد المجتمع المقبل أو الوسائل التي تؤدي اليه هو فكر قاصر أو عقيم .

*

ليس هذا الاهمال لتركيب المجتمع الجديد ، في الواقع ، اهمـالاً ، وهو لا يثير اية غرابة ، كما حاول كثيرون من المفكرين ان يفهموا ذلك . انه نتيجة لموقف الايديولوجية الانقلابية ؛ فهي تؤمن بصورة عامة ان النظام القائم هو تشويه لطبيعة الانسان ، او ارادة الله ، أو السنن التاريخية ، التي لا تحتاج ، كي تحقق وحدة الانسان وسعادته ، الا ان تعمل دون تعثر ؛ كانت الايديولوجيات ترى لذلك ان الغاء النظام السائد هو الغـــاء لإمكانات التعثر ، وان المجتمع الجديد يبرز للوجود بعدئذ تلقائياً ؛ إذن فالحل الاساسي هو تعيـــين القوى الاساسية التي تنقض النظام المتبع ، والكشف عنهـا ، وتوجيهها ، وعندما يتم ذلك يُصبح وضع الحل موضع التنفيذ امراً تكتيكياً فقط .

تتركز جميع فرضيات ومبادىء الايديولوجية الانقلابية على رفض النظـام التقليدي ، لأنها تتجه الى واقع يمكن تحقيقه بالغاء المجتمع السائد فقط . لذا ، جرت العادة بتحديد الماركسية كنقد ، أي بفلسفة تبنى جميع مدركاتهـا في حكم على النظام المتبع ككل .

عندما اتهم بلفورت باكس ، الاشتراكي الانكليزي ، بارنشتاين بتجاهـل

قصد الاشتراكية النهائي في كتاباته ، أجاب هذا الاخير بأنه لا يهتم الا قليلا جداً بما يدعى بقصد الاشتراكية النهائي ، لأن القصد النهائي هو لا شيء ، والحركة ذاتها هي كل شيء . تجدر الملاحظة هنا بأن الحركة التي يعنيها بارنشتاين ليست حركة المجتمع العامة فقط ، بل الصراع الاقتصادي السياسي والتنظيم بغية تحقيق التطور والتقدم .

ولكن الحركة السياسية التي لا تتركز على هدف عام تتحول الى فوضى وتخسر نشاطها ، لأنها تتحرك بدون وجهة معينة . وبدون قصد عام، لا يبرز اتجاه عام محدد . فإن أرادت الحركة الانقلابية ألا تنتهي في تأرجح عام كالبوصلة وجب عليها أن تعتمد قصداً عاماً تهدف اليه . بيد ان القصد لا يشكل تخطيطاً دقيقاً للمجتمع الجديد القادم ، بل هو مبدأ أساسي عام يتركز عليه هذا الاخير . اعترف بارنشتاين نفسه بذلك على الرغم من تأكيده على الحركة بهذا الشكل . ان الايديولوجية الانقلابية تجد تركيبها وروحها وخصائصها في ديالكتيك صراعها مع النظام القائم ، وضد الايديولوجية التقليدية التي تعبر عنه ، ولكنها ، في الوقت ذاته تعلن المبدأ الجديد الذي يُعتبر قاعدة لتنظيم وتركيب المجتمع المقبل ، وتهمل الجزئيات والتفاصيل والنظم ، ولكنها تؤكد على المبدأ وعلى خطوطه الكبرى بشدة .

لم يكن ماركس نفسه بعيداً ، في الواقع ، عن بارنشتاين بهذا الشأن . فقد كتب في الايديولوجية الالمانية بأن الشيوعية ليست وضعاً مستقراً نرسّخه أو مثالاً يتكيف الواقع بالنسبة له . اننا ندعو بالشيوعية الحركة الواقعية التي تلغي الوضع السائد » . ثم نراه بعد سنين عديدة يكتب أيضاً ، في « الحرب الاهلية في فرنسا » ، بأن « ليس للعمال مُثل يحققونها بل عليهم فقط أن يحرروا عناصر المجتمع الجديد التي أصبحت نامية في بطن المجتمع البورجوازي المنهار » .

لا تشكل الايديولوجية الانقلابية والثورة التي تعلنها جزءاً من تطور متسلسل متجانس مع العالم ، لأن الايديولوجية الانقلابية تريد أن تنفجر في

قلب العالم وأن تمزق تسلسله واستمراره . كانت سيمون دي بوفوار تفكر بهذه الخاصة ولا شك عندما تثبت بأنه ليس من الغريب أن نرى ماركس يحـــدد موقف البروليتاريا سلبياً لا ايجابياً ، وبأنه لا يكشف عنها كقوة تؤكد ذاتها أو تحاول أن تحقق المجتمع اللاطبقي ، ولكن كقوة تحاول أولاً أن تضع نهاية لذاتها كطبقة . وجد بارديايف في كلامه عن الايمـــان الشيوعي الجبار الذي يعبد المجتمع الجماعي في المستقبل أنــه يغذي ذاتــه بالدرجة الأولى بعواطف سلبية لا بعواطف ايجابية ، وأن الشيوعية لا تستطيع أن توجـــد ، ولا تستطيع أن تكون حادة قوية في ايمانهـــا بدون وجود خصم يولد فيها الاشمئزاز والاحتقار .

ان هاته الخاصة ، في الايديولوجية الانقلابية عامـــة ، وفي الماركسية خاصة ، وجدت تعبيراً بارزاً في تعليق ماركسي لروزا لوكسمبورغ . فقـــد كتبت بأننا نعرف مـــاذا يجب أن نزيل أولاً كي نحرر الطريق ونعدها لاقتصاد اشتراكي . ولكن عندما نتطلع الى الخطوات الجزئيـــة والعملية الضروريـــة لاشادة المبادىء الاشتراكية في الاقتصاد والقانون وجميع العلاقات الاجتماعية ، لا نجد مفتاحاً لذلـــك في أي من الكتب الاشتراكية . ليس في الأمر نقصاً ، بل ميزة تجعل الاشتراكية العلمية متفوقة على الاشتراكية المثالية. بإمكان المجتمع الاشتراكي أن يكون ، بل يجب أن يكون نتاجاً تاريخياً يظهر عن تجارب الاشتراكية الخاصة ، وينشأ أثنـــاء تحققها ، فتطور التاريخ تطوراً حياً ينطوي دائماً على انتاج الحل المناسب لكل حاجة اجتماعية حقيقية. ثم تنتهي لوكسمبورغ الى القول بأنه من الممكن تخطيط الوجه السلبي ، وجه الهـــدم واعلانه بقرار ، ولكن ليس بالمستطاع تحقيق البناء ، أي الناحية الايجابية ، عن طريق القرارات .

تؤكد الماركسية على الوجدان الثوري فتدعو الى تربية البروليتاريا تربيـــة ثورية ، والى دكتاتورية البروليتاريا أداة ينفذ بها الوجـــدان الثوري الى المجتمع ، ويحاول ان يجري فيه تحولاً يتناسب مع معناه . ولكن ما ان يبرز

الوعي الطبقـــي الى الوجود ، وما ان تهبّ الثورة حتى يقف الوجدان عن العمل ، فنرى المجتمع يُترك على غاربه ينظم نفسه بضرورة تاريخيـة محضة . يبرز المجتمع الشيوعي آنذاك دون أي توجيه او تنظيم ودون أي مشروع ، لأن مشاريـع من هذا النوع هي من صفات المثاليين . هكذا نرى أن حقيقة الماركسية تبرز في النقض ، وفي جهدٍ قصده الكشف عن السنن الاجتماعية التي تنطوي عليه وتفرضه . رأى بعض المفكرين كبارزون ان تركيبها الفلسفي كله كان تبريراً لهـذا النقض ، الذي كانت جميع جهود ماركس التنظيميـة تحاول ، بوجه خاص ، القيام به ، وإجراء ما يفرضه من تدمـير . لقد أحلّ الأسلوب محلّ المبدأ ، وآمن بأن التدمير هو نوع من البناء والتعمير .

يعتبر فولوب ميلر ان ماركس كان « بخيلا » جداً في تحديد المجتمع الجديد ، وفي امتناعه عن إعطاء أية صورة واضحة عنه . أما سوريل فيقول بأننا لن نُتهم بالترديد مهما كررنا القول بأن الماركسية تنقض أية فكرة عن المجتمع المُقبل ، كما تصوره الاشتراكيون المثاليون ، لأن رفض أي تحديـد له يشكل احد العناصر الرئيسية الأولى في المـاركسية . يذكر برنتانو أن ماركس كتب عام ١٨٦٩ الى صديقـه بيسلي الذي نشر مقـالاً عن مستقبل الطبقة العاملة، يقول فيها انه كان يعتبره، قبل هذا المقال ، الثوري الانكليزي الوحيد ، ولكنه أخذ يعتبره رجعياً بعدئـذٍ ، لأن اي اشتراكي يرسم خطـة للمستقبل يكون رجعياً . كان هذا الموقف ثابتاً في تفكير ماركس ، لأننا نراه عام ١٨٤٣ يحدد الموقف الاشتراكي الثوري بالصورة ذاتهـا ، فيكتب برسالة بعثها الى روج يذكر فيها « ان ما يشكل بالضبط ميزة الاتجاه الجديد هو أننا لا نريد أن نتنبىء بالعالم المُقبل بشكل متعصب ، بل نجد العـالم الجديد ينقض العالم القديم . فإذا كان بناء المستقبل بشكل نهائي ليس من عملنا ، فـإننا من جهة اخرى على ثقة تامة بما يجب ان نحققه في الحـاضر : نقد النظـام المتبع ككل دون رحمة او شفقة ، نقداً لا يخاف ولا يحذر النتائج ولا اي شكل من أشكال الصراع مع القوى والسلطات السـائدة . »

اعتبر ماركس ، كما يلاحظ سوربل وغيره ، ان البروليتاريا لا تحتاج الى دروس من مخترعي الحلول لمشاكل الاجتماعية ، بل استلام الإنتاج حيث تتركه الرأسمالية . فليس هناك أية حاجة لبرامج عن المستقبل لأنها تتبدّى تدريجياً في المعامل . هذا لا يعني بتاتاً أن الايديولوجية الماركسية كانت تقول باستمرار النظام الراهن بشكل من الأشكال . فماركس كان مؤمناً كل الإيمان بأن الثورة الاجتماعية التي كان يبشر بها تعني تحولاً شاملاً لا يمكن التهرب منه ، وتفصل بشكل مطلق بين مرحلتين من مراحل التاريخ . لقد كان دائماً يرجع الى هذه الفكرة ، كما حاول أنجلز جهده ان يدل ، بصور وأمثلة مختلفة ، كيف أن التحرر او التحول الاقتصادي سيكون نقطة الانطلاق في ولادة عهد لا صلة له بالحاضر او الماضي . كانت الاشتراكية دائماً تبث الخوف والهلع بسبب هذا العنصر المجهول الذي تنطوي عليه . فالناس رأوا أن تحولاً من هذا النوع لا يترك اي مجال للرجوع عنه .

يكن وراء كل ايديولوجية انقلابية نقض للحضارة السائدة ، ووراء الماركسية ، كما وراء النازية مثلاً ، ينطوي ذاك النقض الاساسي للحضارة الغربية على ثورة قصدها الأول هو هدم الحضارة وبناء أخرى . لهذا ، تأخذ مبادئها من صراع طبقي ، ومادية ، وديالكتيكية ، وعلمية ، وموضوعية ، معناها عندما نعارضها مع مبادىء سادت الحضارة الغربية ، من مثالية ، وميتافيزيقية ، وذاتية ، وكانت تشكل تبعاً لماركس ، الشرور الاساسية في الفكر الحديث .

تميزت الماركسية عن الاشتراكية المثالية في تحديدها للعمل الثوري كامتداد محض لاتجاه معين يعمل في التاريخ ، لا كإرادة لعدد من الاهداف والمقاصد . لهذا ، لا نجد فيها أي تحديد لمجتمع مقبل . أكد لينين نفسه في كتابه «الدولة والثورة» بأن ليس هناك اشتراكي واحد يستطيع أن يعد أو يعين الطور الأعلى للشيوعية مما يعني حسب تعبير بونتي أن الماركسية هي اولاً الحكم على الحاضر بأنه حاضر مليء بالمتناقضات لا يطاق ، وليس تأكيد مستقبل ما كضرورة . ليست

الماركسية وعياً لهدف ، ولكنها كشف عن واقع يستحيل استمراره ، وهو العالم القائم في متناقضاته وانحلاله . انها تحليل للتاريخ في ماضيه وحاضره كصراع طبقي ، بدلاً من أن تكون وصفاً لجنة ارضية .

يبرز هنا سبب كان يؤدي الى فشل الايديولوجيات الانقلابية في تصوير المجتمع المقبل . كان نقضها للوجود التقليدي يتركز على وقائع ملموسة ، وعلى موقف تاريخي يتابع تطور الوقائع كي يبرز النقض الذي يبشر به الموقف الانقلابي ، بينما بقيت صورة المجتمع المقبل ، وان كانت تقتصر على خطوط كبرى عامة ، انقطاعاً للموقف التاريخي ذاك ، ووليدة الخيال ، لأنه استحال عليها أن تكون ثمرة التاريخ، ولذلك تأتي مشوهة قاصرة عن التحقق.

*

لا تقل هذه الخاصة وضوحاً في الليبرالية عما هي عليه في الماركسية . اننا نجد فيها تقريباً تركزاً كلياً على تدمير النظام التقليدي ، دون اعطاء كبير جهد في تفسير المجتمع المقبل. كان المعنى الأول فيها معارضة ونقض امتيازات القوى التقليدية من اكليروس ونبلاء . من هنا برز نقض القيم التي كانت تبرر تلك القوى . يصف أليوت هذه الظاهرة في الليبرالية فيقول بأنها قد تكون اتجاهاً نحو شيء يختلف تماماً عن ذاتها ، لأنها، في الواقع ، شيء يميل الى تحرير النشاط بدلاً من تجميعه، وهي حركة تجد جذورها اولاً في نقطة انطلاقها لا في قصدها في الابتعاد عن شيء ما لا في تقديم شيء محدد . نقطة انطلاقنا هي أكثر واقعية من وجهة سيرنا ، ووجهة سيرنا تنتهي بنا غالباً في وضع يختلف عن الصورة التي رافقتنا عند انطلاقنا .

كان قصد الليبرالية الأول ازالة جميع القيود والحدود التي تحول دون حرية الفكر، وحرية العمل الفردي والانساني؛ كان المستقبل يلوح، لقرن خلا، وكأنه ملك الليبراليين . فمن ناحية فلسفية كانت الليبرالية ايماناً بالعقل وقدرته على سيادة العالم عندما ينحرر من أقاصيص وعبوديات الماضي . وعلى الصعيد السياسي نقضت جميع النظريات القائلة بحق الملوك الالهي ، وبشرت بإرادة

الشعب ، ورأت أن أصلح نوع من السلطة هي تلك التي تتدخل الى أدنى حد ممكن بشؤون الفرد والشعب. وعلى الصعيد الروحي، عارضت الكنيسة والدين، وأرادت أن يتحرر الانسان مما ينطويان عليه من استبداد . وعلى الصعيد الاقتصادي قالت باقتصاد حر ضد اقتصاد الامتيازات والاحتكارات . وعلى الصعيد الفكري آمنت ودعت الى حرية الفكر والبحث والعلم . وهكذا نرى أن العنصر الأساسي هو عنصر سلبي ، يُبنى على الرفض والنقض .

ان من يقرأ وثائق حقوق الانسان التي أعلنتها الثورات الليبرالية يرى أنها وثائق تعلن مجموعة من الحريات، التي تمثل نقضاً لظاهرة اجتماعية سياسية معينة في المجتمع الذي اندفعت الايديولوجية الليبرالية ضده . فمهمة الدولة مثلاً كانت مهمة سلبية صرفة تقوم في معاقبة الجريمة وفي صيانة حقوق المواطنين الطبيعية؛ عبّر بانتام ، مؤسس النفعية عن ذلك خير تعبير عندما كتب بأن « كل قانون شر لأن كل قانون يحد من الحرية » .

تنطوي الدساتير والحقوق الثورية أولاً ، وفي مقدماتها ، على مبادىء سلبية من الرفض والنقض تضعها كحواجز تستثني ، بشكل دائم ، الأوضاع المثيرة التي تعتبرها مسؤولة عن الفوضى وعن المصائب الجماعية . يكتب برجسون بهذا الخصوص يقول بأن المثال الديمقراطي دخل العالم وساده كنقض وتمرد . فكل عبارة من وثيقة اعلان حقوق الإنسان تشكل تحدّياً موجهاً ضد نوع من أنواع التعسف والغاية كانت وضع نهاية لآلام أصبحت لا تطاق . يؤلف الطابع الأساسي الذي ينشأ على النقض لبّ وجوهر وثيقة الحقوق في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، والثورة الفرنسية .

ارادت الثورة الفرنسية اولاً ، وككل انقلاب كبير ، أن تنقض وتدمر النظام السائد ، فالتقت لذلك مع روسو كنبي لها ؛ فعلى الرغم من المتناقضات التي تنطوي عليها كتاباته ، كان هناك مبدأ واحد منسجم يحوطها كلها وهو أن الإنسان فاضل في طبيعته ، ولكن النظم الاجتماعية هي التي أفسدته .

فتحرير هذه الطبيعة اذن بنقض وتدمير ما يعتورها من نظم كافٍ لتحقيق الدنيا الجديدة الخيرة التي تبشر بها الايديولوجية الليبرالية . ظهرت هـذه الفكرة في الواقع ، عند جميع فلاسفة القرن الثامن عشر تقريباً ، ولكن ليس بينهم من أكد عليها كما فعل روسو . وجد لافافر ، في دراسته لوثائق اعلان حقوق الانسان أن قيمتها سلبية فقط ، أي أنهـا كانت تقصد اولاً ان تنقض النظام القديم وتحول دون إحيائه .

رأى دي توكفيل أن الحقد ضد النظام القديم طغـا على كل شعور آخر ، وأن فيه تبرز الخاصة الأولية ، الجوهرية ، الاساسية التي تميز الثورة ، والتي لم تُهمل أبداً رغم كل تغيير . فالافكار السياسية والاذواق والمشاعر قـد تتغير وتبدو بألف شكل ، ولكن الشعور يبقى ثابتاً لا يتغير .

لاحظ كوندورسه ورجالات الثورة انفسهم ان قصـد الثورة الاول هو الحرية ، وان ولادة الحرية تؤدي الى حياة جديـدة ، ولكنها لم تكن تعني سوى التحرر من القيود ، ويمكن بالتالي اعتبارها مرادفاً لحرية الحركة والسلوك. ان آرنت ، في دراستها عن معنى الثورة التي تركزت على فكرة الحريـة الاساسية واهميتها ، وجدت ان الحريات التي كانت الثورات تنادي بها عادة هي حريات سلبية .

لهذا لم يعد غريباً أن نرى ، ان الاتجاهات الفلسفية الاجتماعية والحركات الثورية في فرنسا بعد حدوث الثورة ابتداء من بابوف ، وطيلة القرن التاسع عشر ، كانت ترمي الى تصحيح التركز على النقض . فقد وجدت ان مبادىء الثورة ، من حكم برلماني ، وحرية رأي ، وحقوق انسان ، كانت أدوات في الحركة الثورية أثناء هدمها لنظام بالٍ ؛ برزت قيمتها في تبرير هذا الهدم والاصرار عليه ، فكانت أداة ازمة وجب ان تزول في بناء نظام جديد ينبع من فلسفة جديدة .

أشارت جميع الحركات والفلسفات ان المبدأ الليبرالي القائل باستقلال الفرد.

العقلاني هو مبدأ سلبي ، لا يمكن ان يصير قوة ايجابية في بناء نظام او مجتمع جديد ، ولكنه مفيد وفعّال كأداة في تهديم نظام فاسد ؛ بيد أنه مبدأ شاذ لا ينسجم مع الطبيعة الانسانية .

لهذا رفض كارليل ان يعتبر ان في الليبرالية البورجوازية سيستاماً جديداً من القيم ، ولكن مركباً من الافكار في خدمة حركة تحاول تدمير النظـــام القديم ، كما انه اعتبر ان الاعتراف بالافكار التي حملتها يشكل عدمية محضة .

يُعطي توني مثلاً واضحاً عما نقول أثناء نقاشه لنشوء الايديولوجية الليبرالية . فردة الفعل ضد مساوىء رتفريط سلطة الدولة المطلقة ، اثنـاء القرن الثامن عشر ، قادت الى اعلان حقوق الفرد المطلقة ، لأن الدفاع الاكثر وضوحاً ضد اي تطرف هو تأكيد الطرف الآخر . فبما ان السلطة وبقايا النظام الاقطاعي كانت قد تسلطت على ملكية الفرد ، قام التأكيد على الملكية كحق مطلق ؛ وبما ان هذه السلطة السياسية الاقطاعية كانت تخنق الحركة الاقتصادية قـام التأكيد بأن كل فرد يتميز بحق اصيل في متابعة عمله التجاري الاقتصـادي كما يحلو له؛ وبما ان الفرد لم يكن مطمئناً الى حريته وحق حياته أمام تعنت السلطة وتعسف الاقطاع ، اكدت الايديولوجية الجديدة على الحرية والحيـاة كحقوق مطلقة . ومما لا شك فيه ، من ناحية موضوعية علميـــة ، ان كلاً من هذين الموقفين قد اخطأ خطأ كبيراً ؛ فليس هناك من حقوق مطلقة للدولة ، كما انه ليس هناك من حقوق مطلقة للفرد . فحقوق الدولة مشروطة بعملهـــا في خدمة المجتمع ، وحقوق الفرد مشروطة بالعمل الذي يقوم به في المجتمع الذي يشكل جزءاً منه ؛ ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تتحدد تبعـــاً لشروط وقائع الموضوعية العلمية ، بل تبعاً لحاجات نفسية اجتماعية عقائدية .

ان سان سيمون ، كغيره من المفكرين الثوريـــين والاشتراكيين في القرن التاسع عشر في فرنسا ، اراد انهاء الثورة ووضع نهاية لها فكتب بأن فكرة الحرية الميتافيزيقية المبهمة هي ضد تطور الحضارة وضد قيام نظام عالمي منظم ،

وبأن نظرية حقوق الانسان ، وما تنطوي عليه من نقد عمـــد اليه مفكرو وفلاسفة الثورة ، ساعدت مساعدة فعّالة في هدم النظام الاقطـاعي الديني وفي تحضير انتظام الصناعي والعلمي ، ولكنها مواقف اصبحت لا تلائم دور البناء الجديد . لقـــد رأى معظم الاشتراكيين آنذاك ان تنظيم المجتمع لأجل قصد واحد ، وهو امر اساسي في جميع الاتجاهـــات الاشتراكية ، امر لا يتلاءم مع الحرية الفردية ، ويفرض وجود سلطة روحية تستطيع ان تعـين الاتجاه الذي يجب ان يوجه القوى الاجتماعية .

*

لازمت هذه الخاصة المسيحية وحركات التمرد الديني . فتمرد لوثر مثلاً ، او تمرد هنري الثامن ، او تمرد الجليكن في فرنسا كان ذا اهمية كبرى، ولكن قوته الاولى كمنت في عناصره السلبية . انه تمرد نقض الاعتقاد السائد بسلطة البابا ولكنه ترك ، بسبب سلبيته ، فراغاً كان يتوجب ملؤه قبل ان يستطيع الادعاء بأنه قد اكتمل . كتب راسل في تحديده للبروتستانتية بـأن الانسان الفاضل فيها هو ذلك الذي ينقض السلطات الدينية والتقاليد العقائدية السائدة.

وذكر في مكان آخر ان الكاثوليكي هو ، على العكس ، انسان يرى ان هناك عنصر خضوع في كل فضيلة، ليس فقط لصوت الله، بل لسلطة الكنيسة. هذا الوصف هو في الواقع تعميم لا يصح ، لأن الكاثوليكي يتغير بتغير اوضاع العقيدة التاريخية . ففي بدء الكنيسة الكاثوليكية كان هو ايضاً انساناً لا يتقيد بارادة السلطات والتقاليد المتبعة .

عبّر إكهارت عن ذلك بالنسبة للمسيحية بقوله ان الانسان يستطيع ان يعرف فقط نقض الحقيقة النهائية .

بدا لوثر دوماً يضاد شيئاً من الاشياء ، وكان مدعوماً ، كما لاحظ بركهاردت، بهؤلاء الذين لا يريدون بعد الآن ان يصنعوا كيت او كيت من الاعمال .

كانت البروتستانتية ككلّ تعبيراً واضحاً عن هذا العنصر، عنصر النقض، او الحرية كنقض للنظام المتبع . كان نداؤها الاول يتجه الى الفرد تدعوه

الى حريته وحقوقه والى التمرد على السلطة . لقد حولت انظاره عن الاعمال الصالحة التي تخضع للسلطة الى الايمان الذي يكمن في صدر الانسان ، والذي لا يمكن للسلطة ان تنشيء له معالم او حدوداً ؛ ألغت كل حاجز يقوم بين المؤمن وبين الله ، ودعت كل فرد بأن يكون كاهناً خاصاً لذاته ، لأنه من التجني على ارادة الله الكلي القدرة الايمان بأنه يترك وسيلة تافهة كالكنيسة تتدخل في علاقته مع مخلوقاته . هذا التحول الديني الذي ارادته البروتستانتية كان يدعو كل فرد الى الاسترشاد بوجدانه الذاتي ، وينادي المؤمن بأن يرجع الى ذاته ويستمع الى ضميره، الضمير الباطني الداخلي الذي يقوم في هذه الذات او الذي تقوم الذات عليه ، واستيحاء هذه الذات واهمال كل شيء خارجها ، من قانون ومن تقاليد ، ومن قيم ، ومن نظم ، ومن مؤسسات ، او بكلمة اخرى ، التراث المسيحي الذي تجمع عبر الاجيال . في هذا النقض الحاد ضد تراث الاجيال السابقة ، النقض العنيف للماضي المقدس ، النقض الصارخ لقدسية التقليد ، تعبّر البروتستانتية عن حريتها .

ان البوذي مثلاً يشرح بأنه عندما يريد ان يكشف عن النرفانا يجابه لغزاً إذ انه يستطيع ان يحدد ما ليس من طبيعتها ، وما لا ينسجم معها او ما تنقضه ، ولكنه لا يستطيع ان يفسر ايجابياً ما هي النرفانا . يجابه المرء الشيء ذاته في التاوية عندما يريد ان يشرح معنى التاوو .

تنكر د. هـ. لورانس للمسيحية ، على الرغم من شوقه الى حقيقة ميتافيزيقية ، لأنها دين يبشر بأخلاقية تترسّخ على الرفض المحض ، وتمتمد : «يجب ألاّ تفعل...» بينما بدا الانسان بحاجة الى اخلاقية تقول له : «يجب أن تفعل ...»

غير ان لورانس نفسه يفسر في كتاباته كلها أيّ المذاهب منظم للثورة ، وعلى أي سيستام تنشأ الثورة . ان «تثقيف الشعب» ، وهو المنشور الذي أوضح فيه موقفه بهذا الشأن ، ناقش كيف يمكن التأثير في الناس والشعب ،

وليس ما يجب إعطاء الناس والشعب من حيث المحتوى او المضمون الايجابي ، جعل مفهومه حول دعاة التحول الاجتماعي يقصر مهمة هؤلاء على التحـرير ، ونقض ما يقيّد العقول ويكبّلها .

لا تقتصر هذه الخاصة على الايديولوجية الانقلابية ، بل ويمكن القول إنها ترافق كل فكر فلسفي خلاّق . فمن سقراط الى كامو ، نجد أن قوة الفكر لا تنشأ في ايضاح موقف يجابي ، بل في موقف نقد ورفض وتمرد تجاه وضع الإنسان ، وفي قوة ما ينطوي عليه هذا الموقف من نقض ورفض .

كان سقراط يخرج دائماً ظافراً من كل نقاش، وذلك يعود الى موقفه السلبي اولاً ، موقف النقض والهدم الذي كان يتخذه تجاه الأخصام ، أي ، بعبارة اخرى ، هدم موقف الخصم دون ان يدافع في الواقع عن مفهوم ايجابي خاص يتخذه . ففي نهاية كل جدال يبدو وكأن موقف سقراط هو الموقف الوحيد الذي استطاع ان يستمر بثبات وقوة . لقد كان يحدد ماذا يجب ألا نفعل لا ما علينا أن نفعل ، بما يدل به على متناقضات الخصم ، فيحاول الكشف عن الأخطاء الفلسفية أكثر من الإعلان عن تجربة ايجابية لحقيقة محددة .

أما فكر كامو فقيمته الثورية تبرز في تصميم حازم برفض كل زعم بأنه بالامكان جعل الوضع الانساني وضعاً ملسقاً موحـداً أو جزءاً في سيستام من القيم المطلقة . برز فكر مالرو في الثورة والتمرد ولكن الثورة التي بشر بها هي ثورة كامو ايضاً . وإنها ليست محاولة في حل ايجابي لمشاكل معيّنة، بل هي تصميم في اقامة وتغذية تمرد مستمر .

تتوقف حرية الانسان على هذا النقض ، لأنه ليس هناك من حرية دون حواجز خارجية يحاول الانسان تدميرها . رأى نيتشه أن مقياس الحرية هو في درجة المقاومة التي يجب الانتصار عليها ، او الجهد الذي يحتاجه الانسان كي يستمر في الطليعة . وسارتر ايضاً عبّر عن الشيء ذاته ، بشكل آخر ، عندما جعل الحرية ذاتها تخلق الحواجز التي تتألم منها . ولكن في كلا الحالين تحتاج

الحرية، كي تتكامل، ان تعتمد ايديولوجية انقلابية، كي تشعر بمقاومة ما ، او بحواجز تتجاوزها .

*

جاذبية الايديولوجية الانقلابية لا تكمن في ذاتها ، لأن الناس الذين يلجأون اليها ، ويمحضونها ولاءهم وإيمانهم ، يفعلون ما يفعلون لأنهم يكرهون المجتمع الذي يعيشون فيه . هذا الوضع النفسي الذي تنشأ فيه الحركة الانقلابية يفرض عليها ، بشكل تلقائي ، ان تتركز على رفض المجتمع القائم، وان تعطي الدور الاول للرفض ذاك . جعل دوستوفسكي شيجلاف يقول : « لقد بدأت من حرية غير محدودة فوصلت الى استبداد غير محدود » . هذه الحرية غير المحدودة التي يصفها شيجلاف هي الحرية التي تنطلق منها كل ايديولوجية انقلابية . انها الحرية التي تبرز في النقض العام الشامل الذي تبشر الايديولوجيه به .

يرجع النبل الذي يميّز الحركات الانقلابية على الرغم مما تحمله من قسوة وفظائع الى سحر الدعوة في تحرير الفرد تحريراً تاماً من النظام التقليدي . هذا التحرير الذي يتم في اطار علاقة جديدة مع الحياة ، في اطار مفهوم انساني جديد ، يرفع الانقلابي فوق الانانية اليومية المبتذلة ، يجعله في مرتبة الآلهة ، ويحمله الى الأعالي ، أعالي الحقيقة الانسانية التي لا تعرف صغار الأهداف الضيقة المحدودة . برزت قوة الايديولوجية الانقلابية دائماً في قدرتها على توليد بغضاء عميقة للنظام المتّبع ، ولأشكال الظلم والاستغلال والقلق التي تسوده .

لا تقتصر الايديولوجية الانقلابية في دعوتها على فئة اجتماعية ، اقتصادية أو مهنية معينة ، بل تتوجه الى فئة نفسية عامة تتألف من المتذمرين واليائسين الذين ضاعت جذورهم فاصبحوا في بلبلة وفوضى . يعاني هؤلاء وضعاً لا يعرف الالتزام ، لأنهم يحيون في تناقض حاد مع المجتمع الذي يحيط بهم . نقض هذا المجتمع اذن يشكل قاعدة الايديولوجية .

تدل الدراسات الموجودة حول علاقة الأعضاء والاتبـــاع بالأحزاب أو الحركات الثورية بوضوح انـ الأكثرية الساحقـة بينهم ينتمون للحزب أو الحركة لا بدافع الأهداف والمقاصد الايجابيــة ، بل بـسبب الموقف الثوري السلبي ، وبسبب اللغـة الهدامة التي تدعو الى نقض النظـــام المتبع ؛ بيّنت دراسات كدراسات هوفر وألموند وكانتريل ذلك بوضوح .

انحلال الوجود التقليدي شرط اساسي لقيـــام الانقلاب الكبير . ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تقف موقف المتفرج امام هذا الانحلال ، أو تتركه يأخذ مجراه الطبيعي ، بل تركز قواهـــا وحيويتها على نقض تام للوجود ، وبروح شيچلافية ، تسعى الى تحرر تام من الماضي يقود الى بناء نظام جديد . ان كل ايديولوجية انقلابية تتميز بكثير من المظاهر التي تلوح غير واقعية أو منطقية ، ولكنها تجد تفسيرها في الشوق الى التدمير الكلي ، لأنـ التدمير الكلي هو الشرط الأول لنشوء نظامها الجديد . الغاية من هـذا التدمير ليست اعداد المجتمع للنظام الجديد فقط ، بل تثوير روح المجتمع والجمـــاهير ، الذي تجد الايديولوجية فيه فعاليتها الانقلابية ، وكلما غار وامتد زادت الفعاليـة واشتدت .

تنشأ الايديولوجية عندمـا تسود المجتمع وضعية انقلابيـة حـــادة يدبّ الانحلال منها الى المجتمع الذي يعجز عن الاتساع لقوى اجتماعية تاريخية جديدة، مما يجعل عملها الاول يتركز على نقض الوجود التقليدي ، لأن القصد الرئيسي منها هو تحرير القوى الجديدة من قيم ونظم وتقاليد ومذاهب تعـثر حركتها ونموها . لهذا ، نرى ان الايديولوجية الانقلابية عـادة تنشأ وتنمو وتتكامل مع قيام ونمو وتكامل الوضعية الانقلابية . هذه الخاصة ظاهرة عفوية وطبيعية في الايديولوجية الانقلابية ، إذ يجب تفريغ الصحن قبل تنظيفه . ان قصد الايديولوجية الأول هو تنظيف الوضع القائم من أمراضه وشروره ومـساوئه ومتناقضاته ، فتركز جهدها كله في ذلك وفي تبرير ما تفعله .

تبرز حرية الانسـان في تحرّره من القوى الاجتماعية التي تحوله الى جزء في

تقليد ، إذ كي يصبح حراً يحتاج الاعتماد على قوة كبيرة تستطيع ان تُخضع هذه القوى . ليست القضية قضية حق في الحرية ، بل قضية وضع يستطيع الفرد ان يحقق الحرية فيه . يستطيع المفكرون من ناحية نظرية مجردة أن يكتبوا ويؤلفوا في حق الفرد بالحرية ، وفي ان الحرية حق من حقوق الفرد الأساسية ، ولكن الواقع الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه هو إن الانسان يتجاوز بالحرية القوى الطبيعية الاجتماعية التي تحيطه بآنية قاهرة ، ويصح تجاوزه ذاك بموقف ايديولوجي انقلابي . ان حرية الفرد ليست شيئاً ثابتاً خالداً يُعطى له مرة واحدة واخيرة ، بل شيء يتطور ويتبدل ، ينشأ ويزول تبعاً لأوضاع اجتماعية سياسية تاريخية .

فبدون ايديولوجية انقلابية أو وعي وجداني لهذه الايديولوجية ، ودون شكل من أشكال الوعي الثوري ، لا يكون هناك حرية بل عبودية . تؤجل التجربة الثورية في أطوارها الاولى قضية الحرية وأشكالها المجردة ، وتقدم عليها قضية التحرير ، فكان على جميع مُدركات الحرية لذلك ان تشتق طريقها من عمل التحرير.

يجمع علماء الاقتصاد على القول بأن كتاب « رأس المال » لا يعبّر عن مذهب علمي صحيح يستطيع ان يجابه الوقائع . نجاح الكتاب يجد تفسيره فقط في حدة واتساع الشر الذي رافق أطوار الثورة الصناعية الكبرى ، وفي حدة النقض الذي جابه هذا الشر . كتب تروتسكي يقول بأن الجماهير لا تثور باسم تخطيط او برنامج عام في إجراء تحول اجتماعي ، بل لأنهم يشعرون بقوة وحدّة بأنهم لا يستطيعون ان يتحملوا طويلاً او لأية فترة اخرى النظام السائد . يعتمد قادة الطبقة او الحزب الثوري فقط برنامجاً معيناً . باستطاعتنا القول بأن قاعدة هذا البرنامج تنشأ ، في الواقع، بنقض النظام المتّبع ، وتفسير هذا النقض ، وتحليله وتبريره .

إن دعاة الحتمية العلمية او الاجتماعية من فلاسفة ومفكرين، الذين ينكرون حرية الارادة ، يعمدون الى ذلك بصفتهم العلمية فقط ، في كتاباتهم ، وفي

محاضراتهم وفي مناقشاتهم ، أما في سلوكهم العادي فيبدون وكأنهم يتميزون بحرية الارادة ، يستفسرونك عن الأسباب التي دعتك الى موقف او رأي دون آخر ، يعاقبون ابناءهم ، يقرّرون علامات سيئة لتلامذتهم ، يقبلون بتجريم ومعاقبة المجرم الخ ... هذه كلها امور لا تنسجم مع الحتمية العلمية التي يدعون اليها . مشكلة الحرية هي ، في الواقع ، مشكلة كلامية او فلسفية وليست مشكلة حقيقية ، وهي تعود الى فوضى في معاني الكلمات ، أو بالأحرى الى قصور الكلمات عن التعبير الدقيق عن مناحي التجربة الانسانية .

ليس بامكان مفهوم الحرية، كأي مفهوم او مبدأ فلسفي أو اخلاقي آخر، ان ينفصل عن الوضع الاجتماعي التاريخي الذي ينشأ فيه . فالحرية تتخذ اشكالاً مختلفة تبعاً للأوضاع التاريخية الاجتماعية المختلفة . وهناك نماذج عديدة من الحرية تبرز في نماذج ثقافية سياسية مختلفة . فان نحن نظرنا الى الحرية كحرية انقلابية أمكننا القول بأن هناك أدواراً تولدها ، وبأن هذه الأدوار هي انتقالية أو ثورية ، وبأنها تعرّف الحرية عادة بانها تقمص الفرد في شخصية الايديولوجية الانقلابية والحركة التي تنبع منها ؛ بينما تنطلق الأدوار التي خسرت ثوريتها وديناميكها الايديولوجي من الفرد في تحديد الحرية ، وتجعلها مترسخة في قدرة الفرد على اختيار حل بين حلول عديدة تواجهه حول ما يشغله من مواضيع . يكمن ، هنا ، أحد الأسباب الاولى وراء الاتهامات والانتقادات المتبادلة بين اميركا والغرب عامة وبين روسيا من جهة ثانية . فاميركا والديمقراطيات الغربية لا تستطيع ان تفهم ان هناك شعوباً ونظماً تريد نوعاً آخر من الحرية ، والحكومات الشيوعية تأبى ان ترى في الحرية الغربية سوى مناورة شكلية بورجوازية لاستغلال الشعب .

يفترض الموقف الشيوعي ان ليس هناك من عبودية غير العبودية الاقتصادية ، وانه عندما تصبح جميع المنافع الاقتصادية ملكاً للمجتمع ، فإن الحرية الكاملة تتحقق ؛ ولكن اذا نحن اعتمدنا مبدأ النسبية التاريخية والمبدأ الديالكتيكي ذاته ، لرأينا ان ليس هناك من شيء أشد وضوحاً من ان الحرية

كانت دائماً تتحول بالنسبة للقوى الاستبدادية التي تزداد استبداداً في زمان أو مكان معين . تعني الحرية من ناحية حسية تحرراً من قوى استبدادية معينة ، تحرراً من شيء اعتبره الفرد في الماضي امراً طبيعياً ، ولكنه اصبح ينظر اليه الآن كشيء مصطنع ، ويعانيه كعبودية ؛ ولكن إن صح وظهر المجتمع اللاطبقي ، فإن مفهوم الحرية يخسر معناه لأن الواقع الذي تعبّر عنه يكون قد زال .

بدأت الديمقراطية الاشتراكية كردة فعل أو بالأحرى كنقض للديمقراطية السياسية التي رفضت تحقيق المساواة التي تفنّنت الديمقراطية بها . والديمقراطية السياسية بدأت كنقض لدعوى الذين يقولون بأن حكم أقلية وراثية معينة هو حق لهم ؛ لهذا نتساءل عما تصير اليه الحرية في المجتمع الشيوعي اللاطبقي إن صحّ وتحقق .

*

تنشأ الإيديولوجية الانقلابية بإعطاء مفهوم إنساني جديد عام يستطيع به الانقلابي أن يتجاوز الأشياء والوقائع والأحداث التي تحيط به ، وأن ينتقي بينها ، وأن يقيمها ، لأن المفهوم الانقلابي الجديد يجعله يتمكن من الوقوف خارجها أو فوقها .

يجد السلوك الانساني قيوده وسلاسله في الحدود البيولوجية التي ينبع منها ، وفي الحدود الطبيعية الاجتماعية التي تحيط به . فهو يخضع لها ، ويعاشيها ويرجع إليها ولا يستطيع أن يتجرد منها . ولكن الموقف الانساني يتميز بما يتميز به ، لأنه يستطيع أن يحقق لذاته « الحرية » من هذه الحدود عن طريق إدراكها ولأنه يصطنع خروجاً منها فيلاحظها ويتفهمها فيه . ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون موحداً يعبّر عن ذاته في ايديولوجية جديدة ، لأن هذا وحده فقط يسمح للموقف الانساني بأن يعلو فوق واقع الأشياء والأحداث .

تبرز قضية الحرية الانقلابية في وضع خسر حدوده ، وجموده ، وترابطه ،

وحدته . يجد الإنسان نفسه آنذاك مضطراً لأن يخلق الوضوح والجلاء في ما حوله . تنشأ الحرية الانقلابية ههنا ، في خلق معنى وتجانس في وجود زال منه المعنى والتجانس . هذه الثورة على إعطاء معنى لأشياء لا تحمل في ذاتها معنى ، هذه القدرة على توليد تجانس في أشياء غريبة عن التجانس ، هي الحرية الانقلابية لأنها تعني أن الإنسان يستطيع أن يسود الأشياء مهما كان صنيعتها ، وأن يتجاوزها مهما كان خاضعاً لها ، وأن ينفصل عنها ويعلو عليها مهما كان محدوداً بها .

ولكن بما أن إعطاء الاشياء معنى وتجانساً لا يصح دون موقف تاريخي عام يشملها بتفسير ما ، وبما أن خلق الوضوح في الوجود الإنساني يستحيل دون فلسفة اجتماعية شاملة ، وبما أن الحرية الإنسانية تعني موقفاً وجدانياً واعياً يدرك فيه الإنسان التناقض الأليم بين انسانيته والعالم الذي يحيط به فيحاول أن يجد حلاً لهذا التناقض ، فإن الحرية الانقلابية تعني ظهور ايديولوجية انقلابية .

نجد في كل ايديولوجية انقلابية وجهين للحرية تلك ، هما حسب تعبير فروم، « الحرية من ... »و« الحرية في ... » . ولكن كل ايديولوجية تبدأ في « الحرية من ... » أو في الدعوة إلى الحرية من النظام السائد، من قيود وتقاليد وقيم ونظم هذا النظام ، غير انها في الوقت ذاته تدعو إلى تحقيق الحرية في وضع جديد بإمكان الفرد أن يحقق ذاته فيه . الفصل بين هذين الوجهين صعب جداً ، وكل تشعيب للانقلابات خاطىء لأنه مهما تركز النشاط الثوري على نقض النظام التقليدي ، ونقده وإلغائه ، يحدث ذلك باسم فكرة ، أو صورة الانسان الانقلابي الجديد . وهذه الصورة ، رغم ابهامها وغموضها ، ورغم بعدها عن التبلور في تركيب واضح المعالم ، فإنها هي التي توحي للانقلابي « بالحرية من ... » . « فالحرية من ... » كي تصبح ثورية ، وجب عليها أن تمتد فتصبح « حرية في ... ». قد تفشل الايديولوجيات الانقلابية في اقامة الوجه الثاني ، كما نرى في جميع الايديولوجيات

الانقلابية ، ولكن ذلك لا يعني أن قدرتها على الامتداد في « الحرية من ... » ونسف النظام التقليدي كانت بعيدة عن « الحرية في ... » أي عن حدوثها في « الحرية في ...» أو في صورة انسانية ثورية جديدة ألهمتها « الحرية من ...». لهذا فإن الايديولوجية الانقلابية ، في دعوتها الى الحرية من الماضي ومن قيوده وحدوده ، تربط بين هذه الحرية وبين صورة انسانية جديدة تضع لها معنى في امتدادها الايجابي . ففي الايديولوجية الليبرالية مثلاً نرى أن الدعوة الى الحرية الفردية من النظام السائد كانت تعني دائماً أن تحقيق هذه الحرية سيقود عفوياً الى تحقيق مصلحة عامة تتجاوز الفرد والمصالح الفردية ؛ فالفرد ، وان كان يعمل في سبيل حريتـه أو مصلحته الفردية ، تضبط السنن الاقتصادية العامة حركته وتجعلها في خدمة مصلحة الكل وبروز المجتمع الجديد . ينطبق الشيء ذاته على الماركسية ، والنازية و الخ ...

ان حرية الانسان حرية أخلاقية يستحيل ان تتحقق بدون وجدان أدبي يصعب تحققه بدون موقف عقائدي ينزل منه منزلة « النفس » من الجسد . لا يستطيع الانسان ان يكون حراً إن كان عبداً لغرائز ومشاعر وتقاليد عميـاء لا يعيها او يدركها ؛ تظهر حريتـه فقط إن هو ركز سلوكه في ايديولوجية انقلابية تجعل بامكانه ان يتميز بسلوك منسجم امام الحياة . ان حرية الانسان لا تعني حرية من القيود والحدود ، لأنها تقوم في القيود والحدود ، بيد أنها قيود وحدود تنبع من الداخـل الوجداني ، من داخل يتحد بـه وجدانياً . حرية الانسان ليست في تركيز سلوكه في ذات منفردة او مطلقة بل في نموذج جماعي انقلابي يتصل به اتصالاً ديناميكياً مباشراً .

ترى الايديولوجية الانقلابية أن الحرية هي قدرة الفرد على تحرير ذاته من المنافع والاعتبارات الفردية والنزعات العامة التي تحول دون الكشف عن القيم التي يؤمن باطنياً بأنها تعبّر عن معناه . هدفها ليس تعبير الفرد عن ذاته بشكل مستقل ، ولا الكشف عن قواه الخاصة ، لا ولا تحقيق نمط فردي حياتي ، بل اندماج الفرد تماماً في موقف عقائدي انقلابي يتخذ لونه ويركز عليه جهده .

أكّد دعاة الفكر الانقلابي الفرنسي مثلاً هذا المفهوم على الرغم من فردية الفكر الحادّة ، وأدركوا جميعاً الحرية في هذا المعنى : في الانسجام مع الكل بشكل يهيىء له أن يتحرك بانسجام وبدون أي تعثير من قبل أي فرد .

لذا ، ترى ان سومبارت قد أخطأ عندما حدّد مبدأ الحرية في الاشتراكية البروليتارية او الشيوعية بالحرية الطبيعية، لأنها تعني حرية الأنسان الطبيعي من القيود الخارجية التي فرضتها الحياة عليه مع الآخرين في دولة سياسية . لم تكن الحرية من القيود التي يتكلم عنها سومبارت مطلقة ، بل جرت باسم صورة انسانية جديدة ، باسم قيود جديدة يمنحها الفرد ولاءه ، كل ولائه ، ووجوده كل وجوده . لم تكن يوماً عدمية بل نشأت باسم ايديولوجية انقلابية شاملة تجاوز بها الانسان الأوضاع التقليدية وحقق حريته فيها . وجد ماركس أن الحرية تتحقق للانسان في المجتمع اللاطبقي فقط ، عندما يتحرر من الضرورة المادية ، فخرج بذلك عن اصالة الحرية الانقلابية . قد يحقق هذا المجتمع نوعاً معيناً من الحرية، ولكنها لن تكون انقلابية، لأنها لا تتركز في تجاوز الحاضر في ايديولوجية انقلابية . وهذا ما قال به ماركس في مناسبات اخرى .

ليست الحرية مادة تجارية يمكن توزيعها على الناس ، فالحصول عليها يفرض حياة وجدانية ديناميكية مركزة ؛ وهذا أمر يتوفر لها في الايديولوجية الانقلابية . في هذا الاتحاد العميق بين الوجدان وبين فلسفة حياة انقلابية ، تتم حرية الانسان ، فتصبح حركته شيئاً ينبع من الداخل ، من ذاته ، وليس شيئاً يأتيه من الخارج ، ويعبر الامتداد الخارجي أو المكاني عن وجدان خلاق يحرر الفرد لأنه يصبح قوة تؤثر بدلاً من أن يكون واقعاً يتأثر بالقوى الخارجية .

الحرية لا تعني رفضاً صرفاً لكل قانون أو نظام ، لأن الإرادات الفردية ترتبط دائماً بأحداث أو وقائع خارجية لا حيلة لها بها . والحرية الصحيحة هي تلك التي ترفض ، ولكن باسم دنيا جديدة ، باسم نظام جديد . ان ما لا

يوجد شيء الى جانبه ، الى خارجه ، قبله أو فوقه ، يغيره ويؤثر فيه ، هو وحده حر دون سبب ، وعلى الاطلاق . رأى هيجل في هـذا الخصوص أن المطلق وحده حر ، لأنه ليس هناك شيء خارجه يحده .

الحريـة التي تنشأ في حدود الفكر فقط هي فكر مجرد محض كحقيقتها ، ينقصها المضمون الحسي في الحياة . انها ليست حرية حية ، بـل مفهوم عن الحرية . لذلك ، كانت حرية أو استقلال الوعي الفردي فقط الطور الأول في تحقيق الحرية الأساسية الصحيحة التي يصل الانسان اليها عندما يترك حريـة الفكر المجردة ، ويدخل العالم واعياً كل الوعي بأنه عالمه . حرية الفرد النهائية لا تناقض ولاء الفرد لكل ايديولوجي ، بل تحقق ذاتها داخل هذا الكل وعن طريقه . لا يصبح الانسان حراً عندما يتحرر من الروابط الخارجية التي تمنعه من فعل مـا يريد ، بل يمسي حراً فيعمل ويفكر تبعاً لارادته ، إن هو عرف فقط ماذا يريد وماذا يفكر ، ولكن باستطاعته أن يفعل ذلك عندما يوفق الى ايديولوجية يتطلع بها الى الأشياء والاحداث التي تحيط به فيضبطها ويوحد بينها .

كشف أندره جيد ، في مسرحيته أوديب وفي بطلها ، كيف أن الفرد ، عندما يرفض كل شيء يتجاوزه فيعطي الحرية الفردية المجردة المكانة الأولى ، ينتهي في فشل وخيبة تامين . فهو انسان يفشل فشلاً ذريعاً لأنه حاول أن يكتفي اكتفاء تاماً في ذاتـه . نراه يعترف لذلك ، بأن الحرية لا تكتفي بذاتها ، وأنهـا تهدم ذاتها إن لم ترتبط بمثال يتجاوز الأنانية والتعبير الذاتي . ونراه يعلن عندئذٍ أن انتصار الفرد يبرز في رفض الفردية ، وفي عام ١٩٣٥ ، نراه يؤكد أن كل كائن انساني ينحصر في نفسه كقصد لذاتـه يتألم من فراغ فظيع . لهـذا ، كانت الايديولوجيات الانقلابية تنقض كل مفهوم ذاتي باطني عن الحرية يجعل منها قيمة ذاتيـة تتحقق في وجدان أو روح الانسان فقط . الانقلابي لا ينفصل عن العالم الموضوعي بل يحقق حريته فيه .

*

الحرية والروح الانقلابي وجهان لحقيقة واحدة . فالحرية نتيجـة الروح

الانقلابي ، والروح الانقلابي يولد الحرية . ترتبط الحرية بعجز وانكماش حدود التقليد ، أو حسب تعبير كامو ، حدود « المقدس » في المجتمع . ان مجتمعاً يسوده التقليد أو «المقدس» هو مجتمع لا يعرف الحرية ، والمجتمع الذي يتحرر من التقليد أو « المقدس » هو المجتمع الذي يعاني نشوء ايديولوجية انقلابية جديدة تدوس على التقليد وتمزق المقدس . فالحرية والايديولوجية الانقلابية إذن تسيران جنباً الى جنب . لا يمكن للحرية ان تتحقق ، كما شرح كامو ، في المجتمع البدائي أو مجتمع الانكا مثلاً ، لأن حدود المقدس تشمله شمولاً تاماً ، وهي قوية عميقة الجذور لا تترك للفرد منفذاً الى الشك ، ومن الشك الى الايديولوجية الانقلابية . لا تبرز المشكلة الانقلابية أمام هكذا انسان لأنها وجدت حلاً نهائياً في التقليد ، ولأن المقدس قضى على امكان ولادتها بجواب شامل أجاب به مقدماً على الاستفهام أو الشك الذي يقود اليها .

فإن خلا المجتمع التقليدي الذي يخضع لتقليد عقائدي ثابت من المشكلة الانقلابية فلأنه مجتمع يعتمد جهازاً من الأجوبة النهائية على قضايا الانسان الأولى التي يقود ظهورها الى الشك ، فالحرية ، فالثورة ؛ فهو مجتمع خالٍ من المشاكل الأساسية والمتناقضات الكبرى التي تقود ضمير الفرد ووجدان المجتمع في هذا الطريق . ان علامات الاستفهام والتساؤل والشك تفقد معناها ، والأسطورة تسود العقل . إن التحرر من التقليد يشكل الخطوة الأولى نحو الانقلاب ، لأن الفرد خارج التقليد يتحول الى التمرد أو بالأحرى ، يجد معناه في التمرد ، لأنه الشرط الأساسي الذي يقود الفرد الى موقف انقلابي . ولكن الخروج على التقليد يصبح ممكناً عندما تكون قوى التاريخ والاجتماع قد أضعفت تركيبه وأصابته بالانحلال . عندئذ تظهر الايديولوجية الانقلابية التي تحقق حرية الفرد .

على اي نقاش أو تحليل لمشكلة الحرية أن يتم ضمن تركيب أو دور تاريخي معين ، وبالنسبة لأشكال من الديالكتيك أو الصراع الاجتماعي محددة . المأخذ الاول الذي يمكن توجيهه الى المفاهيم البورجوازية للحرية يبرز في تجريدها

وفي شكليتها ، أي في فقدان العلاقة التاريخية مع اوضاع وتحولات التاريخ . هذا ، على الرغم من ان مفهوم البورجوازية في الحرية، أثناء تصميدها الثوري، كان مفهوماً ايجابياً فعالاً من ناحية سياسية اجتماعية ، لأنه لعب دوراً تحريرياً أساسياً في تنظيف المجتمع من العلاقات الاقطاعية والتقليدية والدينية البالية . عالج مونتسكيوهذه الناحية آنذاك ، فذكر أن الحرية في السياسة لا تعني ما يقوله الخطباء والشعراء، فهي تعبّر عن علاقة فقط، ولا يمكن ان تصبح اساساً لقياس مختلف النظم السياسية . فالدولة الشعبية هي حرية الطبقات الشعبية والفقيرة من عبودية الأغنياء والأقوياء ، والملكية هي حرية الكبار وعبودية الصغار .

لا تحرر الحرية الفرد من كل شيء . ذلك ما يحيلها الى كلمة جوفاء دون معنى، وهي، في تكاملها على الأقل، ذات علاقة رثيقة بالمطلق الذي يخلقها والذي تتركز عليه كقاعدة . انها تحرر من الواقع وخروج على الواقع يتم للفرد عن طريق موقف انقلابي يتجاوز فيه واقعه ، ينظر اليه من فوق ، يعلو عليه ، يربط بينه وبين دنيا مقبلة غير موجودة ، ويستطيع ، بالارتباط بها ، ان يتجاوز حدوده الزمانية والمكانية التي تقيده وتستعبده . الحرية الأصيلة هي حرية انقلابية تنشأ في حدة ارادية عميقة ، تحفز جميع امكانات الفرد على بلورة العالم الخارجي في صورة إنسانية عامة ، وهي تظهر في الأوضاع الثورية الانتقالية ، لأن الانسان ، في تلك المراحل ، يحس بأن الأوضاع السائدة تحد نشاطه وامكان الخلق عنده فتشحذ ارادته وتدفعها الى تحقيق ذاتها في حياة اكثر عمقاً ، وإثراء . يكتشف الانسان عن حريته ويعانيها في أعمق جذورها، ليس على طريقة كامو ، أي أمام الموت ، بل أمام امكان تجاوز أوضاعنا وفرض صورة جديدة تفرضها ارادتنا على الحياة . وهي ليست كما يصفها شوبنهور ، في رفض العمل ، بل هي العمل ذاته ، أو بالأحرى ذلك النوع من العمل الذي يُقبل على الحياة ، يجرب تحويلها وتغييرها لأنه يرى في تغييرها وتحويلها تأكيداً لذات الانسان وسيادته .

ان الانسان عبد الأوضاع التي تحيط به ، وكائن يعيش في اكثريته الساحقة وفي اكثرية ظروفه واوضاعه في عالم من الصغار النفسي الانساني ، وهو في تغير دائم لا يثبت على حال ، لا يؤكد ذاته وارادته الا في القليل النادر . ولكن معاناة هذه الأوضاع تقود في فئة قليلة على الأقل ، الى نوع من التمرد، وبالتالي الى خلق حل من الحلول يتخذ صفة ايديولوجية انقلابية . تدفع المعاناة الواعية الانسان دفعاً شديداً الى التفتيش عن طريق ينجو بها . نقطة الانطلاق في الحرية هي ان نحس بعبودية الأوضاع واستعبادها لنا كما ان العنصر الأساسي في كل تجربة انقلابية هو الحرية او الشوق الى الحرية . وكي نحس بعبودية الأوضاع يجب أن نعي صورة عالم ينقضها ؛ ولكي نتشوق الى الحرية يجب أن يكون هناك عالم آخر يدعونا الى الاتحاد به ويحفزنا الى الحرية . قاعدة الايديولوجية الانقلابية هي الايمان بأن لانسان يستطيع ان يحقق حريته من هذه الأوضاع . لهذا كان « الانقلابي » و « الحرية » وجهين لمسمى واحد أو حقيقة واحدة . فمشكلة الانقلابي الأولى هي الحرية ، والانسان يصبح انقلابياً فقط عندما يشرع بالشعور بأنه ليس حراً .

إن الشوق لهذه الحرية التي لا تعرف الحدود في نقضها للنظام السائد هو، في الواقع، أمر مخيف . ففي رأي فروبينوس نعرف أن الحرية الجديدة تعني تغييراً في العبودية ، وان غبطة التحرر من الضرورة ان تحمل في ذاتها بذور عاطفة أخرى ، الشوق لعبودية جديدة . ان التمرد الانقلابي الصحيح لا يجد معناه في تمرد صرف ، ولكن في تمرد يعبر عن ذاته بقبول قيم وواجبات توجه وتقود التمرد ، فتجعل من هذه الحرية حرية انضباطية . فكما أن التقاليد السائدة لا تقود الى الحرية، فان تدميرها لا يشكل هو الآخر الحرية الصحيحة، إذ إن خسر طابع الحقيقة كل شيء ، وان تحول العالم الى فراغ أو مجموعة من الأحداث لا يسودها نظام، فإن كل شيء يصبح أمراً مسموحاً ، لأننا بحاجة الى مقاييس عامة اذا رغبنا في قياس الاشياء والربط بينها ، والمقاييس العامة تعني حداً للحرية الصرفة . فإن فقد المجتمع حدوده وتقاليده يصبح في فوضى ،

والفوضى لا يمكن أن تكون حرية ، لأنها رق وعبودية ، ولأنه ليس من حرية ممكنة الا في حدود نظم وقيم تفصل بين المسموح والممنوع، بين الخير والشر . يمسي النظام قاعدة الحرية ، وعالم دون نظام هو عالم يخضع للفوضى، وعالم من هذا النوع هو عالم لا يطاق . فعندما يصبح العالم في وضع لا يمكن لأحد فيه أن يدل على الحدود التي تفصل بين الغث والسمين ، بين الفاسد والباطل ، تنطفىء اضواء الحرية وتمسي الحرية فوضى ثقيلة الوطأة . تعطي الايديولوجية الانقلابية حرية تنكر هذه الفوضى وتتجاوزها في مقاييس جديدة أو نظام جديد .

كان رابليه دائم التهكم « بقرود » القرون الوسطى التي لا تعرف غير التقليد ، دائم السخرية من خرافاتها واقاصيصها وفلسفتها وطهارتها ، يدعو الى تحرير النساء والرجال من تلك الأضاليل . وكانت قصته ، دير تيليم ، تدور ، في الواقع ، حول دير علماني شديد العلمانية مفتوح للجنسين ، مكتوب على بابه « افعل ما تريد ... » . قد تكون تلك العبارة ضرورية جداً في الطور الأول من أطوار الايديولوجية الانقلابية ، تهيىء الطريق وتمهده أمام ظهورها بما تؤكده من نقض مطلق للنظام التقليدي. ولكن يستحيل على حرية كهذه أن تستمر في هذا الطور ، لأن ديالكتيكها الخاص يقودها بشكل عفوي الى تبلور في الايديولوجية الانقلابية التي توجهها، وتقودها ، وتعطيها الزخم الكافي في تأكيد ذاتها .

تشكل حرية الفرد من قيود وتقاليد وحدود العالم السائد الخطوة الأولى التي تندفع منها الايديولوجية الانقلابية بمنطق داخلي صارم . فالحرية من هذا الوجود التقليدي الذي يريد الانقلابي تخطيه وتحويله هو العنصر الأول في الايديولوجية ، والشرط الأول من شروط معركته مع الوضع السائد . أما تحديد العلاقة بين بروز التمرد الانقلابي أو تكامل هذا التمرد وبين درجة الحرية التي يجب أن يحققها الفرد من قيود وتقاليد العالم الخارجي فأمر عسير . ولكن يمكن ، على الأقل ، ايضاح العلاقة فيما يلي :

أولاً : ان الحرية الانقلابية لا يمكن أن تبرز في الفرد دون أن يحقق حرية؛ نسبية على الأقل ، من العالم التقليدي . فهناك تفاعل مستمر بين الاثنين ، قد يبدأ باعتناق الفرد لإيديولوجية انقلابية ينتقل منها الى نقض العالم الخارجي ، أو قد ينقضه أولاً بشكل سلبي صرف ، ثم ينتقل منه فيا بعد الى انقلابية ايجابية ، عندما يوفق الى ايديولوجية انقلابية تطمئن إليها نفسه المتمردة .

ثانياً : تصبح الحرية من العالم الخارجي ممكنة في بروز أوضاع وظروف تاريخية اجتماعية معينة ، تنزع عن تقاليد وقيم وحدود ذلك العالم قداستها ومنعتها وقوتها . وبذلك تعلن ، ضمناً على الأقل ، تفسّخه والحلاله .

ثالثاً : ترتبط درجة الحرية الانقلابية بدرجة الإفلاس الذي يُصيب الوجود التقليدي بسبب الأوضاع والظروف الجديدة أو ، بكلمة أخرى ، بسبب التحولات الجديدة التي تنفي تقليده وتركيبه وقدسيته .

رابعاً : ازدياد أو اتساع نطاق أو إمكان النقض الانقلابي أو الحرية من الوجود التقليدي يزيد ويوسع من إمكان الإيديولوجية الانقلابية .

خامساً : التبشير بنفض وتدمير الوجود التقليدي هو قصد الإيديولوجية الانقلابية الأول ، ولهذا نراها تقبل أية معونة تأتيها في هذا الخصوص ، حتى وإن كانت من قبل هيئات أو حركات أو اتجاهات تختلف معها من ناحية سياسية او عقائدية . فهناك عنصر قرابة بينها وبين جميع الذين يحاولون الخروج من الوجود التقليدي او تهديه .

سادساً : التبشير بالحرية الانقلابية أو ظهور النقض الانقلابي أمر غير ممكن في مجتمع ينكر الجديد ، وتساعده أوضاعه فيما يفعله ، لأن النقض الانقلابي ، يعني ، كما رأينا ، الجديد الذي يخرج عن التقليد . ولكن المجتمعات التي تحقق سيادة تامة على أوضاعها غير موجودة خارج المجتمعات البدائية ، أما في المجتمعات الحديثة فلا وجود لها ، وهذا يعني أن الحرية ، أو المواقف الانقلابية

ظاهرة طبيعية في تلك المجتمعات ، وأن اعتبارها طبيعيــة يزداد بازدياد تطور وتقدم المجتمعات .

سابعاً : عندما تعلن الايديولوجية الانقلابية موقفها الذي يدعو الى الحرية من الوجود التقليدي ونقضه تلقى ولا شك خصاماً كبيراً او عنيفاً ، ولكن إن كانت الاوضاع السابقة قد تحققت ، فان الخصام ، مهما اشتد ، يعجــز عن مقاومتها أو الحدّ من اتساع ما تدعو اليه من حرية ونقض .

ثامناً : تدلّ وقائع التاريخ ، أو بالأحرى التجارب الانقلابية في التاريخ أن النظم المتبعة والطبقات التي تعبّر عنها لا تتنبه الى مخاطر النقض الانقلابي ، إما لأن النتائج لا تكون واضحة ، وإما لأن الأقليات والنظم السائدة قد خسرت الحيوية التي تهيؤها للصراع أو الكفاءة على الاستدلال على المخاطر قبل حدوثها . كان هذا النقض ينمو برعاية الأقليات والنظم التي يدعــو الى السخرية منهـــا والتمرد عليها . لا خوف على الحرية الانقلابية إذن عندمـا تتم ولادتها ، لأن الأوضاع التي تحبل بها هي التي ترعى أمرها وتساعد على نموها حتى تحقق ذاتها في الواقع .

*

عندما ينشر مفكر كتاباً ، أو عندما يخلق موسيقار سيمفونية ، فانــه لا يعاني في ابتداء الأمر أي ضغط خارجي يفرض عليه نوعاً معيناً من الانتاج ، لأنه يتمتع آنذاك بكل ما يبغيه من حرية ، ولكن ما ان يأخـــذ انتاجه في التحدد ، وفي اتخاذ شكل معين حتى تنكمش حدود حريته وتضيق ، أي انه يستهلكها في عملية الانتاج ذاتها . ففي ابتداء الأمر ، يواجه الفنان أو المفكر نطاقاً واسعاً من الامكانات يستطيع ان يسرح ويمرح ضمنه بحرية ، ولكنه لا يلبث أن يعيّن تدريجياً نوع الانتاج الذي يريده ، وهكذا يُصبح خلقه محدوداً ومحتوماً . وهكذا ايضاً أمر المواقف الانقلابية في التاريخ التي تنتقي بـــين امكانات انقلابية متعددة ايديولوجية معينة تلبناها كطريق لبناء وجود جديد ،

ولكن ما ان يبدأ هذا الموقف بتحقيق ذاته وبنـــاء نظمه حتى يُصبح الفرد تدريجياً فرداً محتوماً ومحدوداً .

يقول برانتانو بأنه من غـــير المنطقي اعلان لاحتمية الانسـان ، لأنه يشكل جزءاً في كون كل ما فيه يخضع للحتمية . ولكن مفهوماً من هذا النوع وإن اقنع عقلياً ومنطقياً ، يعجز عن بلورة أنفسنا ، لأن تجربتنا الباطنيـــة المستمرة تلوح وكأنها تلقننا دائماً أن افكارنا غير محدودة أو محتومة من الخارج، وأنها من خلقنا . القول بأن كل شيء خارجنا ، في الكون المادي ، محدود ، لذا فكل شيء في داخلنا ، في العالم الفكري الوجداني ، يجب ان يكون محدوداً أيضاً ، قول يتنافى سيكولوجياً مع التجربة الذاتية الوجـدانية التي نعانيها جميعاً .

كان فلاسفة القرن الثامن عشر أنبياء الحريـــة وحقوق الانسان . الأمر واضح لا خلاف فيه . غير أن ما يجب التنبيه اليه هنا هو انشغال اولئك الفلاسفة بفكرة الفضيلة التي كانت ، في الواقع ، تعني تقيداً بالوحـــدة الاجتماعية التي بشروا بها ، وكيف أنهم رفضوا ان يروا أي تناقض بين الحرية وبـــين الفضيلة . كانت مطابقة الحرية للفضيلة والعقل أعز المبادىء في فلسفتهم .

فهل يمكن للحرية الانسانية ان تتفق وتنسجم مع نمط وجودي واحـــد يستثني كل ما يعارضه ؟ هل يمكن لهكذا نمط أن ينسجم مع الحرية ، وإن كان يدعو الى اكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية ؟. أشارت الايديولوجية الانقلابية ان لا شك هناك بالأمر ، وخصوصاً عندما كانت تبرز قيمها او سننها – كما نرى في الايديولوجية الليبرالية مثلاً – ليس كقيم وسنن خارجية تتقدم على الانسان او تخرج عنه ، بل كجزء من عقله وطبيعته .

ينطبق القول على كل ايديولوجية انقلابية تدعو الفرد الى الايمـان بمقاييس موضوعية عامة . هذا لا يناقض حرية الفرد لأن المقـــاييس تعبر – في الايديولوجية – عنه ، أو بالأحرى تمنح ذاتها كتعبير عن معناه وقيمته ، ترمز

الى ذاته الحقيقية ، الذات الأحسن والأعلى ، او الى صوتـــه الباطني كما يقول روسو . لسنا بحاجة هنا الى اجراء مصالحة بين الحرية وبـــين مقاييس أو سنن موضوعية ، لأن اصالة الحرية لا يمكن ان تتحقق للفرد من دون ايمان بنوع من أنواع السنن والمقاييس تلك . فالفرد يتحول ، بدونها ، الى ريشة في مهب الريح ، فريسة كل حادثة من أحداث التاريخ . لذا وجب ، على العكس ، اعتبـــار الحرية الفردية المجردة التي تتركز على ذاتها موضع ريبة لا يصح الاطمئنان اليها في بنـاء ذات الفرد وتحقق تحرره التام .

يقترن ظهور الايديولوجية الانقلابية دائمـــاً بمآس انسانية ، والتضحية بالحرية الفردية المجردة هي من أولى هاته المآسي . ولكنها حرية المنـــاوئين والاخصام ، حرية الذين يحملون مفهوماً عن الحرية آخر ، لا حرية المؤمنين الانقلابيين . فالايديولوجية هي التي تعطي الانسان حريته ، وفي ولائه لها ، يجد الحرية لانه يستطيع ان يتجاوز بهـــا حدود التاريخ التي تحيط به وتجمد حركته . ففيها يعلو الانسان على وضعه ويسمو فوقه ، ومن ثم يرتـــد اليه يعمل ويؤثر فيه بـــدلاً من أن يكون مطية له يسير بركابه دون ان يأتي بحركة .

رأى كثيرون ان الحرية هي احـــترام رأي الغير ، والاعتراف بتعدد المواقف السياسية او العقائدية ، وهي امكان الشك ، وامكان ارتـكاب خطأ ، وامكان البحث والاستقصاء العلمي ، وامكان التلفظ بـ « كلا » وامـــام أية سلطة أدبية ، فنية ، فلسفية ، او حق سياسية . لا شك ان هـــذا التحديد واقعي لان هناك أوضاعاً يبرز فيها هذا النوع من الحرية ؛ ولا شك أيضاً ان هذا التحديد هو من حق كل مفكر يقدمه بشكل مثـــالي حول مجتمع يود نشوءه . ولكنه دون شك لا ينطبق على الحرية الانقلابية كما تطالعنـــا في الايديولوجيات والحركات الانقلابية . فهذه الحرية تستثني ذلك الامكان .

يفترض الامكان ذاته ، في الواقع ، مقياساً عامـــاً يشمل مظاهر المجتمع ،

وبروز المقياس يعني استثناء اخرى نافية لها . ان فكرة الانسان، ككائن حرّ ام لا ، تبعاً لوجود او عدم وجود قوى خارجية تحدّه وتقيده، هي تعبير خاص بهذا العصر الذي رأى انتصارات علم احصائي وكمّي ؛ وهو لم يكن مثلاً مفهوم القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر الذي أدرك مشكلة الحرية على نحو آخر ، فرأى ان حرية الفرد تؤمن فقط بتحريره من القيود والقوى اللاعقلانية ، وبسلوكه تبعاً للنظام العقلاني . تجعل الحرية في الايديولوجية الانقلابية الانسان يشارك في صراع بطولي لتحقيق نظرته الى العالم وهو يحقق حريته في هذا التعبير عن ارادته ، ولا يشعر بأي تقييد لحريته لأن الايديولوجية ، بما تفرضه من تضحية وصراع ، هي شيء يفرضه هو على ذاته ، أو يشكل جزءاً من تلك الذات .

التفريق بين حرية الفرد والمجتمع ، أو بين حرية الأول وحاجات الثاني أمر مغلوط لان الاثنين لا يتمايزان . فالفرد ، ضرورةً ، جزء من المجتمع والمجتمع جزء من الفرد يعبّر عن ذاته في ضمير الفرد . فتحديد الحرية لذلك يجب ألا يقف عند الوجه الفردي في الشخصية ، لأن الحرية لا تعني حرية الفرد من المجتمع ، بل حرية الفرد في المجتمع . ان الحرية الصحيحة هي ظفر وانتصار منازع الفرد الاخلاقية على ميوله وغرائزه الطبيعية البدائية ، وقبول واجب أدبي أخلاقي ، وضبط الأهواء العاطفية والأنانية بشكل من اشكال الواجب ، وهذا ما يتوفر لها عندما تتخذ شكلاً انقلابياً .

ان الحرية غير الانقلابية، وحرية الاختيار غير المحدودة في الغرب ، تولدان قلقاً وحيرة وخيبة ، أما الحرية الانقلابية حيث تمتد الايديولوجية الانقلابية الى كل شيء وتثقف الفرد في شتى مناحي الحياة ، فهي حرية تجد تعريفاً لها ، في اصلاح وانماء المجتمع وتقدمه ، وفي سيادة الطبيعة ، وفي الولاء للايديولوجية. يجد الانسان هنا ، كالانسان السوفياتي أو النازي مثلاً ، في حريته السياسية والفكرية المحدودة شيئاً لا يجده الغربي في حريته غير المحدودة ، وهذا أمر يجعل قبوله بالحرية السائدة واضحاً ويعطيه تبريراً انسانياً .

الحرية الصحيحة هي ، في الواقع ، الحرية الانقلابية لأنها وحدهـا تعبّر عن حقيقة الإنسان وضرورة تجاوز هذه الحقيقة لذاتها . يمكن القول ، إذن ، ان اصالة الحرية لا تعبّر عن ذاتها في الحرية الحالية السائدة في الغرب لأن الغرب يحيا في جو جمود من ناحية روحية عقائدية ضاعت فيه الآفاق البعيدة ، فتحول الى حاضره يعيش فيه ويجتره . لا يعبر هكذا وضع ، على الأقل ، عن أعلى درجات الحرية ، لأنه لا ينطوي على معنى التحويل والتجديد على صعيد اخلاقي عقائدي ، حيث تجد الحرية جذورها الصحيحة . الحرية التي تبرز في الحاضر لا تعرف معنى الحياة الجديدة ، وتكتفي بالتكيف مع الإطار العقائدي المتبع . اما الحرية الانقلابية ، فانها تعبر عن موقف ديناميكي حاد يحاول بناء مجتمع جديد وتغيير وجه العالم . فهي ليست حرية الاختيار أو الاقتراع ، أو الاتجاه يمنة ويسرة ، ولكنها مساهمة فعّالة في تغيير وجه الانسان .

*

ان العنصر الاول الذي تتركز عليه الايديولوجية الانقلابية هو النقض . يفترق التاريخ الانساني ، في رأي هيجل ، عن التاريخ الطبيعي بالحرية ، وهو لا يظهر للوجود الا بولادتها . يعتمد العالم الانساني على العالم الطبيعي ، ولكن تظهر بين الاثنين هوة سحيقة ، هي من صنع الحرية ، الحرية كنقض ورفض . تكمن هنا القدرة السلبية التي تنطوي عليها في فصل ذاتنا ، وفي تركيزها على علامة استفهام . الحرية الانسانية ليست حقيقة معطاة ، أو حقيقة طبيعية ، وليست ثمرة عفوية عمياء ، بل نتيجة القابلية في الانسان ، التي تجعله قادراً على النقض والرفض ، النكران والتمرد ، القابلية التي تشكل الجوهر الأساسي في كل نشاط روحي أخلاقي اصيل ، القابلية التي تعبّر عن ذاتها في قبول الانسان للموت قبولاً ارادياً . فالانسان الذي لا يستطيع ان يرفع نفسه في ظروف معينة الى وضع ينفتح فيه لهكذا قبول ، كضرورة قد ترافق الشكل المعين من النقض الذي يتخذه ، يصبح عاجزاً عن بلوغ مراتب حقيقته الانسانية العليا . الحرية الانقلابية في هذا المعنى ، هي أننا استطعنا ان نتحرر

من ميولنا ، ومن مشاعرنا ، ومن جميع اهواء كياننا الطبيعي ، أي من كل ما يجعلنا جزءاً من الطبيعة او الحيوان . يمسي وجودنا وجود شيء طبيعي ، طالما اننا لم نحقق الانفصال ذاك ، الذي يتحقق بقوة النقض الانقلابي ، أي بالحرية . مهمة الحرية الانقلابية تترسّخ في تحرير الفرد من حدود وجوده الفردي .

ان الحرية ليست في التأمل بالعالم دون الانضواء تحته ، أو دون التزام موقف معين تجاهه ، انها في العمل ، وفي العمل الثوري الذي يسمح بتحرير الانسان من الحاضر او الواقع السائد ، لأنه يفصله عنه ويرفعه فوقه ، وهي تتكشف لنا في ذاك العمل لأنها تقترن به . انها قدرة الانسان على التزامه ، فيبني الخارج والمستقبل ، وليس في فضيلة باطنية مزعومة تُريحه من الاوضاع التي تُلزمه باعطائها معنى .

يعاني الانسان الحرية في تمرده على الخارج ، ويستطيع ان يتمرد على الخارج باعتماد موقف انقلابي . نرى في فلسفة سارتر ذاتها أن نقيض الحرية الاساسي ليس الضرورة ، بل الضغط الخارجي . فأن يكون الانسان حراً ، يعني من ناحية سلبية ان لا يعمل تحت ضغط . ولكن العمل الانقلابي ضمن ايديولوجية انقلابية يستثني كل ضغط ، لأن انقلابية الايديولوجية تعني في موقف الانقلابي الذي تبناها ان الايديولوجية أصبحت جزءاً من وجدان الفرد .

وجد كثيرون ، من روسو الى سان اكزوبري ، أن حرية الفرد تبرز في خضوع الارادة الفردية للارادة العامة . فالحرية ليست في « الاستقلال » ، ولكنها في الولاء التام لقسْر معين . ولكي يكون القسْر أصيلاً يولّد اصالة الحرية ، يجب ان يكون قسراً باطنياً ، ويجب على الفرد ان يتمكن من رفضه . فالحرية إذن هي التحرر من اي قسر خارجي ، أو أي قسر لاواعٍ تقليدي ، والارتباط بقسر نريده لأنه الوحيد الذي يمكّننا من الصيرورة . انه قسر غير منظور لأنه ينبع من أعماقنا الوجدانية .

هو القسر الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه أو توليده . فليس من حرية دون عمل ، ولكننا لا نستطيع ان نتكلم عن الحرية قبل ان نحدد موقف الانسان امام الكون مسبقاً . الحرية الانقلابية هي إذن مشكلة الحدة التي تتغلغل فيها الايديولوجية الانقلابية الى وجدان الفرد ، وليست مشكلة الحدود التي تتخذها أو الصعيد الذي تعمل ضمنه .

الحرية هي سيادة العالم الخارجي طبيعياً كان أم اجتماعياً ، انها في قدرة الانسان ان يعلو على العالم وينظر اليه من الخارج ، من علٍ ، فيعطيه معنى أو يكشف فيه عن معنى يحقق الصورة التي يُريدها . انسانية الانسان هي تقدُّمه في سبيل الحرية ، ولكن لحرية تستثني من دنياها المقدسة كل فرد لا يستطيع ان يتحرر من قيود وأغلال مـا يحوطه من وسط خارجي . يستحيل هذا التحرر بدوره بدون موقف انقلابي . فالحرية تنشأ في أدق أشكالها في تقمص الفرد لايديولوجية انقلابية .

الحرية موقف اخلاقي ادبي ، والموقف الاخلاقي يعني الارتباط بحقيقة خارجية ، لذا كانت الحرية تجد ذاتها في هـذا الارتباط وليس بموقف سلبي تتخذه تجاه أي نوع من أنواعه كما يريدها بعض المفكرين والفلاسفة . الحرية في هذا المفهوم تفرض الارتباط مـع الخارج ، الارتباط الديناميكي الذي يجعل من موقف الفرد موقف سيادة على الخارج . انهـا لا تدعو الى فصله عن المجتمع ، بل الى تحويل المجتمع بما يتناسب مع إيمانه وقيمه .

قد تكون السلسلة الطويـلة من نقدة الوحدانيـة الهيجلية التي تبدأ من بالينسكي ، وكياركجارد ، وهر ن ، وماكس شتارتر الخ ... على حق في التنبيه الى النواحي اللاشخصيـة في فلسفة هيجل ، وقد تكون ضرورية في تنبيه الإنسان الى ذاته وارجاعه من الخـارج الى حياته الوجدانية الفردية . ولكنها لا تستطيع أن تؤكد أن حرية الفرد تترسّخ في صراع ذاتي صرف مع العوامل والقوى الخارجية اللاشخصية ، لأن الفرد يجد نفسه دائماً منضوياً

داخل وضع انساني يُلزمه ببعض المواقف الانسانية دون الأخرى . فهذا الصراع ، كي يُصبح ممكناً فعالاً ، يفترض حقيقة خارجية تتجاوز بها الذات ذاتها . فالصراع ليس بين أفراد منفصلين عن بعضهم وعن الخارج ، ولكنه بين أفراد يحاولون الاتحاد مع بعضهم ومع الخارج ، بالرجوع الى حقائق انسانية او مفاهيم وجودية مختلفة . ليس الصراع الانساني الصحيح ذلك الذي يحدث بين الانسان كذات منفصلة وبين الضرورات الخارجية ، بل هو الذي يحمل الانسان يقاوم الخارج ، ويحاول ان يفرض ذاته عليه فيحدده ويعطيه معناه لأنه انعكاس واعٍ لقوى تاريخية اجتماعية يرى ان خير وسيلة في إخضاعها ، وتطويقها ، وضبطها ، وتجاوزها ، نشوء ايديولوجية انقلابية .

يقدم مالينواسكي في كتابه « الحرية والحضارة » أحسن دراسة انتروبولوجية حول الحرية . أما الفكرة الرئيسية التي يدور عليها البحث فهي استحالة تحليل هذا المبدأ أو مناقشته خارج التركيب الاجتماعي الثقافي ، لأن كل حرية هي ، أساسياً ، حرية ثقافية اجتماعية . ولذا فأي تحديد لها بشكل فردي يكون تحديداً مغلوطاً ، لأن الحرية هبة من الثقافة . يجمع هذا التحديد مالينواسكي ببواز الذي كتب بأن الشخص الذي يشعر بانسجام تام مع ثقافته هو حر ، ويشعر بأنه حر . حاول مالينواسكي التهرب من هذه النتيجة بالتفريق بين « قسر أصيل » وبين « قسر مرتجل » ، ولكنه بدا مفتعلاً غير مقنع ، غايته الخروج من مأزق يضعه فيه ، وهو الليبرالي الديمقراطي ، التسلسل المنطقي للمفهوم الأساسي الذي عيّن الحرية فيه .

لا شك أن الحرية تستحيل دون وجود الفرد في مجتمع ما أو تفاعله مع ثقافة معينة ؛ هذا لا يعني أن الحرية هي الانسجام التام مع المجتمع أو الثقافة ، لأن الانسجام يجعل الفرد جزءاً من الطبيعة الخارجية ويحوله الى شيء قريب من النبات أو الحيوان . إن المجتمع ليس خلية ثابتة جامدة كخلية النحل ، بل حركة مليئة بالتحولات والمتناقضات المتتابعة ، والحرية الصحيحة هي التعبير عن التحولات الجديدة التي يتمخض عنها المجتمع ، وهذا يعني بدوره بروز مواقف

ايديولوجية انقلابية تعبّر عن التحولات الجديدة . تلك المواقف هي الأداة التي يحرر بها الفرد ذاته من القوى المادية الحتمية التي تُحيط به .

إن كثيرين من المفكرين يأبون إلا أن يربطوا الحرية بالدين لأن الحرية، إن استقلت عن الدين، تتجرد، في منطقهم، عن معناها . وكثيرون استقوا هذه النظرية عن المفكر الفرنسي دي توكفيل الذي جعل منهـا مبدأ أساسياً في فلسفته عندما اعتبر أن الأمم التي لم تتعود أن تضبط عواطفها وتسيطر على ذاتها عن طريق الدين هي أمم غير مهيأة للحرية .

قد يكـون ذلك صحيحـاً عند ولادة الدين ، لأنه يشكل آنـذاك ايديولوجية يتجاوز بها الفرد حدود وضعه ، وبذلك يتحرر منـه ، ولكنه قول لا ينطبق على الدين بالشكل الذي أراده توكفيل ، على الدين في القرن التاسع عشر أو كما هو في القرن العشرين ، لأن الدين كان قد تحول الى جزء من الخارج ، وانهار وتفكك ، وخسر بذلك كل قوة على توليد الديناميك الأخلاقي في الفرد .

الانسان في العالم الخارجي ، أو كجزء منه ليس حراً ولا يعرف شيئـاً يُدعى بالحرية ، ولكنه عندما يحاول تجاوز حدود الواقع الخـارجي يستطيع أن ينصرف الى الحرية . ترسم الحرية الانقلابية التي تنبثق من ايديولوجيـة انقلابية صورة عـالم جديد تفرض هذا التجاوز وهي ، بعبـارة أخرى ، الاعتراف بضرورة هذا التجاوز ووعيه . لذا ، باستطاعتنا القول إن الحرية الانقلابية ليست حادثة ، بل حركة .

المضمون الميتافيزيقي في الإيديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الانقلابية
تحديد ميتافيزيكي

وجهة النظر الفلسفية التي بنيت عليها هذه الدراسة هي لا ميتافيزيقية أو ضد الميتافيزيق، تنبذ أي نوع من أنواع القبْلية ، وضد المثالية، ولكن، في المعنى الكلاسيكي التقليدي الذي تتخذه هذه المواقف الفلسفية . هي وجهة نظر ترفض أي زعم في معرفة الطبيعة الداخلية في الأشياء وراء مظاهر الملاحظة الحسية .

التجربة التاريخيـــة هي كل منسجم مكتنف بذاته . والفكر يعتمد على أشكال هذه التجربة ، وكل تفكير ميتافيزيقي عبث . فالتـاريخ هو المرجع الأول والأخير لكل موقف فكري ، وأحداثه ووقائعه هي القطاع التي يجب أن ينشأ فيه كل فكر فلسفي . لست اعني – وذلك واضح من هذه الدراسة – أن هذه النظرة تنكر ما يسمى بفلسفة حياة دور أو مجتمع ما ، او ان على الفكر الفلسفي الاجتماعي أن لا يهتم بحقائق نهائية تسود التاريخ، او ألا يعترف

بأثر وفعالية الأشكال والمواقف الميتافيزيقية التقليدية. ان الفكر الذي يرفض الميتافيزيق التقليدي رجع الى التاريخ ، غير أن التاريخ حركة تعبّر عن سلسلة متتابعة من المواقف الايديولوجية الكبرى ، التي يحمل كل منها فلسفة حياة معينة ، تنبع من جذور في الوضع الانساني والتاريخ والطبيعة الانسانية ليس بالامكان اهمالها أو ازالتهـــا . فهي ، وان كانت غير واقعية أو تجريبية ، تعيد ذاتها دائماً وأبداً في التاريخ على الرغم من « لا واقعيتهـا » ، وعلى الرغم من طبيعة الخيال فيها ، فتلعب دوراً رئيسياً أو بالأحرى الدور الرئيسي في بناء شخصية الفرد وفي توجيه وقيادة ودعم المجموعات الانسانية. فاذا انطوت هذه المواقف الايديولوجية على أخطاء عديدة وافتراضات وفرضيات كثيرة لا يمكن البرهان عليها، ولا تتميز بأية واقعية، وتنقض وقائع الحياة الأولى عندما نتابعها كنظريات في طبيعة التاريخ او المجتمع او الكون ، فاننا على الرغم من ذلـك نشعر بضرورتها . إن أثرها هذا يضعها في طليعة مشاغل الفيلسوف الاخلاقي والتاريخي .

وجد الميتافيزيق تحديدات عديدة مختلفة، واتخذ اشكالاً متباينة . ولكننا نجد فيها ، على الرغم من اختلافها وتعددها، انها تزعم الكشف عن وجودٍ وذاتية حقيقة لاتجريبية[1] فـــوق التجربة . أثار النموذج الميتافيزيقي التقليـــدي هذا الزعم عندما بدأ بتقديم مبادىء فرضت حقيقتها على جميع الكائنات النهائية الممكنة ، وانتهى باشتقاق كائن او حقيقة لا نهائية او الله . أمـــا الفلسفة التصاعدية[2] وقد بدأت كدراسة للتجربة وليس للكينونة ، فقد اتخذت نهائياً الطريق ذاته . ان الله نفسه أرجع الى الفلسفة تحت ستار الذات التصاعدية أو العقل المطلق .

برز الميتافيزيق في ابتداء الأمر من الاعتراف بأن هناك عنصراً في المعرفة غير تجريبي ، ولكن عندما أسيء التفسير ، تحول هذا المفهوم الى نظرية تقول بوجود عالم من « الذاتيات » لا نختبرها ، ولكننا نستطيع ان نعرفهـــا عن

١ - Super-empirical ٢ - Transcendence

طريق الميتافيزيق . ولكن مهما يَمُد عالم هذه الذاتيات عن تجربتنا ، فهو دائماً يقدم بعض الحقائق النهائية التي يرجع الوضع الانساني والتاريخ اليها . فمنذ أن قامت فكرة الانسان على يد أرسطو كـكائن يميل ميلاً طبيعياً الى المعرفة ، كانت أهم الفلسفات في التاريخ تفرض أولاً أن الأشياء تتميز، الى جانب مظاهرها الخارجية ، بحقيقة أخرى ثانية محجوبة ، وهي أهم من الاولى التي تظهر لنا مباشرة . إنها الحقيقة التي ندعوها بذات الأشياء ، بكينونتها ، ومهمة الفكر الانساني هي الكشف عن هذه الذات وعن هذه الكينونة .

يجد لالند ، في قاموس الفلسفة ، ما لا يقل عن ثمانية معانٍ أساسيه لكلمة ميتافيزيق ، عدا المعاني الثانوية .

غير أنها ، مهما اختلفت، تلتقي كلها في نقطة واحدة . فهي جميعها تفتش عن مضمون ثابت لا يتغير يكن وراء المظاهر المتعددة المتغيرة . فأي موقف فلسفي ينبري لهذه المحاولة بالرجوع الى ما وراء الطبيعة ، الى الطبيعة ، أو الى المجتمع والتاريخ، يكون في الواقع موقفاً ميتافيزيقياً ، لأن الصفة الأولى التي تجعل أي موقف ميتافيزيقياً ليست رجوع هذا الموقف الى ما وراء الطبيعة، بل محاولته الكشف عن حقيقة لانهائية ، ثابتة لا تتغير ، واحدة لا تتعدد .

هكذا ، يتحول الميتافيزيق الى أنتولوجيا . فوراء الكائنات او الاشياء او المظاهر الحسية التجريبية ، يفتش الفكر دائماً عن الاساس الذي يولـّد هـذه الكائنات او الاشياء او المظاهر ، اي جوهرها ، كينونتها ، او العنصر الثابت فيها . فعندما تزعم الفيزياء مثلاً بأنها تعطينا معرفة حقيقية عن الواقع ، يعني أنها تكشف عن الواقع كما هو ، أي في حقيقته الثابتة، الخالدة ، التي لا تعرف التغير او التعدد. وهذا يعني رجوعاً الى الميتافيزيق او الانتولوجيا . لذا ، دلـّت الانتولوجيا على الحقيقة التي تكمن وراء الفينومنولوجيا أو المظـاهر . يتضح ذلك عند سارتر الذي جعل كتابه « الكينونه والعدم » دراسة في الانتولوجيا المظهرية .

تظهر لحمة الفكرة الميتافيزيقية ، تبعاً لكونت ، في أنها فكرة لشيء لا تمكن ملاحظته . لا ينطبق هـــذا فقط على مجردات كالعقل ، او الله ، أو الطبيعة الانسانية ، او القانون الطبيعي الخ ... بل على القوانين العلمية ذاتها . فلما يقول نيوتن مثلاً : عندمـــا يكون هناك جسمان يجذب الواحد منهما الآخر نستطيع ملاحظة او معرفة حركتهما تجـــاه بعضهما البعض ، فان قوة الجذب او القوة التي تُحدث الجذب هي من النوع الميتـــافيزيقي او ذات طبيعة ميتافيزيقية حسب اعتقاد كونت ، لاننا لا نستطيع ملاحظتها . لذا ، فان اية علة او قانون علمي في واقعه ، كعلاقة ضرورية أو حتمية ، هو قانون لا يُلاحظ ، وبالتالي ذو طبيعة ميتافيزيقية . يلتقي هنـــا كونت وهيوم فيؤكدان أن كل ما يمكن قوله هو اننـــا نلاحظ تتابعاً منظماً في المظاهر الطبيعية او الاجتماعية . اما العلـــل والاسباب فهي من النوع الميتافيزيقي . الحقيقة الميتافيزيقية هي، بعبارة أخرى، الحقيقة المسؤولة عن تتابع أية مظاهر اجتماعية أو طبيعية منظمة .

لهـــذا ، فعندما نتكلم عن المضمون الانتولوجي او الميتـــافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية ، نكون نعني الكشف عن العنصر الثـــابت فيها ، الحقيقة النهائية التي تتفرع منها مظاهرها وعناصرها الاخرى ، او التي تكمن وراء المظاهر والعناصر وتحدّدهـــا . ان اي موقف فكري او فلسفي او عقائدي ينطلق من حقيقة ثابتة ترجع اليها مظاهر الاجتماع والتاريخ او السلوك الانساني هو موقف ميتافيزيقي أو انتولوجي . الايديولوجية الانقـــلابية هي قاعدة التـــاريخ كحركة وصيرورة ، والتحليل الانتولوجي او الميتافيزيقي للايديولوجية يعني ، في الوقت ذاته ، تحليلاً انتولوجياً وميتافيزيقيـــاً للتاريخ كحركة وصيرورة . ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية ، او ما يشكل شخصية وحدة تاريخية معينة ، لا تنظر الى ذاتهـــا كحقيقة نسبية تسود دوراً تاريخياً معيناً ، بل ترى في حقيقتها مفتاحاً في تفسير التاريخ أو الوضع الانساني ككل ، فان موقفها يُصبح موقفاً ميتافيزيقياً .

نجد هذا المضمون الميتافيزيقي في تعاريف عديدة أعطيت له، وُزعم بانها تحديدات علمية . ان الماركسي المعروف أوجست بابـل يقول مثلاً بأن الاشتراكية هي علم تطبيقي يُطبق على جميع مظـاهر النشاط الانساني . ولكن التعريف يعبر نهائياً عن مضمون ميتافيزيقي ، أو كما يحدده سومبارت: « عن ايمان محض ، عن أمل كبير ، عن شوق ملح ، عن ايديولوجية فـداء وخلاص » .

ترتكز كل ايديولوجية انقلابية على مـا يمكن تسميته بالحقيقة غير المشروطة ، أي حقيقة ذات قيمة مطلقة أساسية تحدد جميع العناصر والقيم التي تنطوي عليها الايديولوجية وينشأ فيها التاريخ . لهـذا كان من الممكن إعطاء الصفة الميتافيزيقية لهذه الحقيقة ، لأنها تتجاوز حدود التجربة والاختبار الحسي . بيد ان ذلك لا يعني ان التجربة، كما هو الحال في المواقف الميتافيزيقية الكلاسيكية ، لا تنبع من هذه الحقيقة . فهي تنبع منها لانها حقيقة محدودة زمانياً وعلمياً ومكانياً بدور تاريخي معين تمثله وتعبر عنه . يجب اذن ان ندرس كل ايديولوجية انقلابية على الرغم مما تزعمه من حقيقة غير مشروطة ، كظاهرة فكرية عقائدية فقط ، لا بالنسبة الى عنصر الحقيقة المجردة فيهـا ، لأنها تحقق عملاً ضرورياً في الحياة .

ترجمة اية ناحية في الحركة الانقلابيـة يجب ان تتم ابتـداء من الكل العقـائدي ، او بالأحرى ابتـداء من الحقيقة غير المشروطة التي ينشأ كل الايديولوجية العقائدي عليها ويتفرّع منها . فتفسير الاجزاء يجب ان يتدرج من هذا الكل الى الاجزاء . تبدأ العلوم الطبيعية بالوقـائع الحسية ولكن الدراسات الانسانية ترتكز على ادراك مباشر لموضوعها كوحدة حية ، وهو موضوع يكشف ذاته للباحث الذي يلاحظها من الداخل . كان ديلسي يقول اننا نفسر بالاعتماد على وسائل فكرية محضة ، ولكننـا ُندرك عن طريق جميع قوانا العقلية ، نبـدأ من الكل وهو معطى لنا كتجربة حية ، ومنه نتدرج الى الجزئي الذي يأخذ معناه على ضوء الكل . ان معاناتنا لروح أو

ضير الايديولوجية ككل تهيؤنا لمعرفة أي عمل أو عنصر فيها . يتميز كل فكر سيكولوجي بهذه الصفة الاساسية ، أي ان ادراك الكل يحدد ويجعل من الممكن ترجمة الأجزاء .

لا تجد المبادىء أو الفرضيات الأساسية التي تتألف منهـا كل ايديولوجية انقلابية ما يبررها في التحليل التجريبي . فعندما نقول مثلاً إن الناس خُلقوا احراراً ومتساوين ، فإن المعنى قد يكون المساواة الحقوقية امـام القانون ، وبذلك يكون واضحاً ومحدوداً . ولكن إن تجاوزنا هذا وسألنا أنفسنـا : لماذا يجب ان يكون الناس متساوين امام القانون ؟ فإن ذلك يفرض جواباً ميتافيزيقياً ، اذ علينـا أن نجيب آنذاك بأن الله ارادهم كذلك ، أو ان الطبيعة الانسانية التي يشتركون فيها هي واحدة عند الجميع ، أو ان طبيعة المجتمع واحدة ، يساهمون فيها وبالتعبير عنهـا بشكل واحد . تنشأ كل ايديولوجية انقلابية في حقيقة أو عنصر كلي غير مشروط ، وكل حقيقة أو عنصر من هذا النوع يأبى ان يرى وقائع أو احداثاً تخرج عنه . تخرج الناحية العقائدية المحضة في الانقلابات عن نطاق التحليل التجريبي . فهنـاك في كل منها ، مجموعة ضئيلة من المسلّمات تخرج عن هذا التحليل ، ولكنها هي التي تلعب الدور الأول في الحركة الانقلابية ، لأنهـا هي التي تحدد الأفكار والاعمال ، وهي التي تحوّل المتناقضات الى انسجام عـام أو ذاتية . الفرضية القائلة ، مثلاً ، بأن تلك أو هذه الايديولوجية الانقلابية هي نظـام طبيعي ، نهائي ، منطقي ، يتمتع وحده بالعقلانية والشرعية والواقعية – وهي فرضية تلازم كل ايديولوجية انقلابية – هي قضية ايمان فقط لا يمكن لها ان تضعف امام النقد او البرهان . ان ميل الايديولوجيات الانقلابية الطبيعي الى اشادة التجانس والترابط بين المظاهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وتركيز هذه المظاهر على مفهوم عام وقصد واحد ، يقودها بشكل عفوي الى الانتهاء عند فرضية من هذا النوع تتجاوز حدود التحليل أو بالاحرى تتركز قاعدةً يتفرع منها كل تحليل . قد لا تشمل هذه « الترجمة » التي تنتهي في مضمون ميتافيزيقي

جميع المظاهر التي تحاول الايديولوجية تفسيرها ، ولكنها تفسر أشياء كثيرة تبقى دون معنى لولا الكشف عن مضمونها . فهي تفسر مثلاً موقف الانقلابي تجاه النقد ، وكيف ان أي نوع من النقد يُعتبر كفراً وخطيئة لا خطأ أو مغالطة ، وكيف انه يولد اشمئزازاً ادبياً يصب اللعنة ، لا حجة منطقية تحاول ايضاح منطق المبدأ ؛ وهي تفسر كيف ان الحركات الانقلابية ليست مجموعة من النظم والمبادىء الاصلاحية التي يمكن دراستها دراسة علمية ، كما ندرس الاشياء والوقائع الخارجية ، بل ، أولاً ، ايديولوجية انقلابية ترسم صورة مثالية عن العالم ، وبذلك تفسر سلوك الانقلابي ، وكيف انه لا يهتم بعلاقة الصورة بوقائع العالم .

*

أول واجب لمن يؤرخ ويحلل الأدوار الحضارية والتحولات الانقلابية هو استقصاء الافتراضات الأساسية في طبيعة الانسان والمجتمع والتاريخ والعالم التي تنطوي عليها تلك الأدوار والتحولات . والتحليل الذي يكشف عن هذه الافتراضات الأساسية هو تحليل ميتافيزيقي أو انتولوجي ، لأن الحقيقة التي يحاول الوصول اليها هي ، في الواقع ، حقيقة تتجاوز التركيب الثقافي الاجتماعي ، لأن أتباعها يفترضونها حقيقة معطاة بصورة نهائية ، أو حقيقة ترجع اليها وتتبلور فيها نظمهم الثقافية الاجتماعية ويجب أن يستوحيها سلوكهم الانساني ، ويعمل فيها وبموجبها . فعندما يجعل بعض الانتروبولوجيين من الطبيعة الانسانية حقيقة لاثقافية أو ما وراء الثقافة [1] لأنها شرط أساسي لا مجال للاستغناء عنه في ولادة الثقافة ، فالمعنى هنا يكون حقيقة انتولوجية . هكذا تكون ايضاً تلك الحقائق والافتراضات الاولى ، فهي شرط أساسي لنشوء التحولات الانقلابية ، وبالتالي الحضارية الثقافية ، لانها تمطيها جميعها ما يميزها من مزاج وشخصية . يمكن الرجوع اليها اذن كمضمون أنتولوجي أو ميتافيزيقي ، وهو مبدأ فلسفي تفسيري فقط لا ينطوي على شيء من الصوفية والتجريد اللذين كانا يرافقان هاته الكلمة في الماضي . انه يعني فقط ذلك العنصر الذي تقف عنده عملية التحليل الحضاري التاريخي ، أو الايديولوجي ،

---

١ - Meta cultural

ومنه تتفرع التراكيب الحضارية ، الثقافية أو الايديولوجية .

هذا المبدأ القائل بأن الايديولوجية ، فلسفة الثقافة والتحولات الحضارية أو المضمون الميتافيزيقي فيها ،يحدد في كل منها قواعد وأشكال المظاهر الواقعية والنظم المتبعة ، ويوفر لها وحدة المعنى والحياة ، هو مبدأ يسود ، الى حد بعيد ، الفكر الفلسفي الاجتماعي الحديث ، وبه يقول فلاسفة ينحون نحواً تاريخياً كنيتشه وديلسي وكاسيرر وهوايتهد ، ومؤرخون ينحون نحواً فلسفياً كبركهاردت ، ودانيلفسكي ، واشبنجلر ، وتوينبي ، وبارديايف ، وفلاسفة اجتماعيون كسوروكين ، وكروبر ، ونورثروب ، وفلاسفة أخلاقيون كشفايتزر ، أو انتروبولوجيون كبانديكت ، وميد الخ ... هذا النوع من التحليل الثقافي والايديولوجي هو عمل فلسفي في جوهره ، ولكنه شرط أساسي يكمل تجميع الوقائع والأحداث في كل دراسة اجتماعية رزينة، تحاول أن تفهم منطق التحولات الحضارية أو الانقلابية .

لا شك ان الفكر الانساني يجب ان يحاول دائماً وابداً الابتعاد عن استخدام مجردات وفرضيات لا معنى لها ، او لا تمثل واقعاً تاريخياً ، ولكن ذلك لا يعني أننا يجب او اننا نستطيع ان نتجنب كل نوع من أنواع المجردات والفرضيات كما يتراءى للبعض من امثال ديوي ، ولاندبرج ، ونيوراث ، وكارناب ، وتشايس ، وشليك ، وأيار الخ ... يُعلمنا تشايس في دراسته حول « استبداد الكلمات »، في معرض كلامه عن الدراسات الفلسفية الاجتماعية وغيرها من المجالات الفكرية النظرية ، بأن فيها جزءاً ضئيلاً جداً يستطيع أحدنا ان يعينه للآخر ويقول : « هذا هو ما أقوله ، فاذهب والمسه. فهل ترى الآن ما اعنيه !.. ان المقاصد والأفكار تكمن وراء الوقائع ، والواحد لا يستطيع ان يرى ويلمس ما يراه الآخر . فإما ان نؤمن وإما أن لا نؤمن ، وبين المؤمن وغير المؤمن يبرز الانقسام والحقد وفي بعض الأحيان الموت ». ولكن ان نحن تابعنا هذا المنطق حرفياً ، تصبح كل حياة فكرية مستحيلة .

يلاحظ سيدني هوك ان ذاك يعني صراحة بأننا ، إن لم نستطع لمس أو رؤية

ما ترجع اليه الكلمات التي نستعملها ، فاننا لا نعرف ما نتكلم به او عمّا نتكلم. تلك هي السخافة بعينها ، لأن الكلمات التي يستخدمها هو نفسه - أي تشايس - في التعبير عن ذلك ، تمسي دون اي معنى إن أردنا تطبيق مقيـــاس المؤلف عليها . فمن هـــو الذي لمس فكرة ، او حقداً ، او انقساماً ؟ اننا نستطيع ان نلمس رجلاً ميتاً ولكننا لا نستطيع أن نلمس الموت .

فهناك دائماً ضرورة فكرية ترغمنـــا على الرجوع المستمر الى مجردات وفرضيات غير تحليلية او تجريبية . فكلما استخدم المفكر كلمات يعجز عن الاحاطة بمحدودها أو تدنجها العملية بدقة ، نواجه هـــذا النوع من المجردات والفرضيات ، التي تتحول الى مجردات وفرضيات تحليلية وتجريبية عندمـــا يربطها المفكر أو يتابعها بسلسلة من الأشياء والاعمـــال المحدودة المعينة التي يريدها أو التي يكشف عنها . هكذا ايضاً قضية المضمون الميتـــافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية ، لا تبقى فرضياتها المجردة غير المشروطة فرضيـــات مجردة غير مشروطة ، اذ يستحيل علينا ، بذلك ، أن نتكلم عنها في انقلابيتها أو تحولاتها ، لأنها تعبّر عن ذاتها بمجموعة كبيرة من الوقائع والاحداث والنظم الحسية التي يمكن « لمسها » ، والتأكد منها ، وبذلك تدل على وجودها بشكل غير مباشر . فعندما نقول ان الايديولوجية الانقلابية مثلاً تتميز بكيت وكيت من الخصائص ، لا يعني ذلك أن كل ايديولوجية انقلابية تتميز بها بشكل واحد ، ولكننا نعني بأن هذه الخصائص هي خصائص عامة تعبّر عن ذاتها في كل ايديولوجية انقلابية . كذلك ايضاً ، عندما نقول إن كل شيوعي او نازي او مسيحي يتميز بكذا وكذا من الميزات ، فان المقصود ليس أن كل شيوعي او نازي او مسيحي يتميز بها . ولكن هذه الصفات جماعية عامـــة نجدها في الايديولوجية الشيوعية ، او النازية ، او المسيحية .

لقد قيل مثلاً وبحق ان مفكري الثورة الفرنسية وقادتها كانوا يفكرون « بانسان لا تاريخي » ، لانها أعلنت حقوق الانسان المطلق ؛ وقد أثار هذا التجريد نقد اخصامها . يصح ان يكون تعليق جوزف دي ميتر ، من هـــذه

الناحية، الصورة الكلاسيكية عن ذاك النقد ؛ فقد كتب يقول :« لقد أرادوا خلق قوانين للانسان ، ولكن « الانسان » مفقود من العـــالم . لقد رأيت فرنسيين، إنكليز، ايطاليين، روس الخ ... أما الانسان فلم أصادفه في حياتي . فان كان موجوداً ، فذلك أمر لا معرفة لي به . ان دستوراً يُصنع لأجل جميع الشعوب يكون دستوراً لا يصح لأي شعب من الشعوب لأنه يكون تجريداً محضاً او عمـــلاً مدرسياً هدفه إشغال العقل بفكرة مثالية تُوجه الى الانسان في اجواء خيالية يعيش بها . فمـــا هو أحسن القوانين التي تتلاءم مع شعب من الشعوب فيما يتميز به من أوضاع خاصة في حجمه ، وفي محيطه الجغرافي ، وفي دينه ، وفي علاقاته السياسية ، وفي انتاجه ؟ »

لا شك أن دي ميتر كان على حق ، ولكن يجب ألا ننسى ان الانسان الذي عيّنـــه من فرنسيين وانكليز الخ ... وان كان إنساناً واقعياً ، ينمو بواقعية واضحة ، فانه لا يزال محصوراً في تجريد . فعندما نلفظ كلمة فرنسي او انكليزي او ايطالي ، يكون المقصود مجموعة من الصفـــات العامة فقط ، وليس ان كل فرد فرنسي أو انكليزي او ايطالي يتميز بالصفـــات تلك ، أو يتميز بها بدرجة متساوية مع الآخرين .

ينطبق قول دي ميتر على كل انقلاب كبير في التاريخ ، لأن كل الانقلابات كانت تتميز بأحد المفاهيم الأساسية التي تُعطي الانسان معنى خاصاً مجرداً عن كل موقع نسبي من مواقع التاريخ . فقد كانت تخرجه، بالمفهوم ذاك، من مجرى التاريخ ، فيصبح كائناً ثابتاً مستقراً في ذاته . قد يرى من ينظر الى الأمر نظرة علمية موضوعية ، وليس نظرة اخلاقية انسانية، انه من الضروري نبذ فكرة الانسان اللاتاريخي . ولكن هذا موقف يكون هو الآخر غير واقعي لانـــه يهمل المناحي الاخلاقية في الانسان الذي اعتاد، عبر وجوده، أن ينظر اليها في مفهوم مطلق يفترض، ضمنياً على الاقل، قدرة الانسان على تحرير ذاته من الروابط التي تشدّه الى أوضاع تاريخية معينة . ثم ان قسماً كبيراً من أعظم ما حققه التاريخ كان من صنع جماهير انسانية آمنت بشكل من أشكال المطلق ، تسودها

مواقف ايديولوجية ذات طبيعة دينية ، أي مواقف غير محدودة بزمان أو مكان ، تجعلها تنسى الاوضاع والاعتبارات المـــادية التي تدخل في حساب الانسان ، عندما لا يكون خاضعـــاً لهذا النوع من المواقف . ان الأفـكار المجردة المطلقة ، وان كانت غير موضوعية ، ليست فضولية ، بـــل تشكل عنصراً اساسياً في ادراكنا .

حاولت المدارس العقلانية الليبرالية ان تتحرر من أي عنصر ميتافيزيقي او مضمون أنتولوجي ففشلت ، ولكنها لم تلحظ فشلهـــا . بيّنت الحركة الرومانطقية والفلسفة المثالية ذلك وحاولتا ايضاح الحدود التي يقف عندهـا العقل، ولكنهما في رجوعهما الى التاريخ والمجتمع، تجدان فيهما تفسيراً لمظاهرهما انتهيا هما أيضاً في حقائق مطلقة . يصح ما قاله مفكرون كفيكو ، وهردر ، ومونتسكيو عن الأمم في الايديولوجيات الانقلابية ايضاً التي لا يمكن ان تنفتح للادراك عن طريق قانون عقلاني عام ، لأن كل ايديولوجيـــة تتميز بخصائص معينة ، لها شخصية منفردة تحدد لها بداية ونهاية ، وقدراً مفروضاً خاصـاً ، بسبب الأوضاع الخاصة التي تميز المجتمع الذي تنبع منه ، وبسبب القوى التي تسود التاريخ او المجتمع عند نشوئها .

تتكون كل ايديولوجية من مجموعة من القيم تتسلسل من حقيقة أساسية تقف عندها ، تفرض ذاتها على وجدان الفرد رأساً ومباشرة ، فيتحد معها اتحاداً مباشراً ويتصل بها اتصالاً عفوياً دون اللجوء الى العامل الفكري غير المباشر . فهي، كما يقول مالينواسكي، شيء لا يمكن تحليله الى عناصر مختلفة او تحويله الى تحديدات بسيطة واضحة ، لأنها تكوّن معنى وجودياً نعترف به ونقبله فقط.

يذكر فارارو ان المبادىء الاساسية التي ترتكز عليها السلطة السياسية في كل زمان ومكان تفترض افتراضاً دون برهان، فهو يدعوها لذلك « بالجنيات » غير المنظورة . ولكنه لا يلبث ان يقول بأنها لا تقدر أبداً ان تفرض ذاتهـا رأساً ودون مقاومة على وجدان الفرد، مما يشكل تناقضاً كبيراً ، لأن عجزها

عن فرض ذاتها مباشرة ودون مقاومة يعني ان الفرد يقف أمامها موقف المتسائل المستفهم عن امرها وحقيقتها ، يتطلع الى اعطائها البراهين الكافية قبل قبولها ، وهذا يعني الغاء خاصتها « كجنيات غير منظورة » .

كان ألفرد نورثروب أقرب الى الواقع في دراسته عن التقاء الشرق والغرب عندما رأى أن الشرق يقف أمام الحياة وقوفه امام مجرى فني يتصل به اتصالاً مباشراً ، ولكنه كان بعيداً عن الواقع لأنه عمم بشكل يتجاوز الحدود المعقولة ، ولأنه رأى أن الغرب لا يتصل بالحياة اتصالاً مباشراً بل عن طريق العنصر العقلي غير المباشر . ان الحضارة الغربية ، ككل حضارة سابقة او لاحقة ، مرّت بأدوار من الاتصال المباشر هي أدوار الولادة او البعث الاول للحضارة ، وأدوار أخرى يحدث منها الاتصال عن طريق العنصر العقلي وهي الأدوار التي تختم الحضارة . تحدث الأدوار الاولى ، في لغة فلسفة الحضارات الحديثة ، في دور الثقافة ، والثانية تحدث في دور الحضارة . بيّنت هذه الفلسفة ابتداء من فيكو الى دانيلافسكي ، الى دركهايم ، وشوبرت ، الى فابر ، وبارديايف وشفايتزر ، والى سوروكين وتوينبي واشبنجلر أن دور الثقافة يبنى على بعض الحقائق الأساسية النهائية التي تفرض ذاتها على وجدان الفرد مباشرة .

لهذا نجد في جميع هذه الايديولوجيات الانقلابية عداءً أصيلاً ضد كل تحليل حيادي أو موضوعي لما تعتبره ينبوع الحقيقة فيها . ثم ان العداء يزداد حدة عندما يحاول هكذا تحليل ان يجزىء الايديولوجية الى اقسام متعددة ، فيناقش كلا منها على حدة . الاعتراض على ذلك واحد في هذه الايديولوجيات وهو يُفهم القائمين بهذا النوع من التحليل « بعجز رجعي » عن رؤية الكل . الكل الذي يقوم في ترابط عميق بين كافة أجزائه وفي مضمون واحد يخترق جميع عناصره . المضمون الميتافيزيقي الواحد ضروري لتكامل انقلابية الحركة . فالفكر الفلسفي الانقلابي يحاول تركيز جميع مظاهر الايديولوجية عليه ، وإرجاعها اليه واشتقاقها منه . كانت الايديولوجيات الانقلابية الكبرى تتميز دائماً بهذه الخاصة . فكلما ازدادت وحدة الايديولوجية في مضمون من هذا

النوع ازدادت الارادة ثورية وعمقاً وفعالية . لهذا ، كانت مهمـــة الفيلسوف الاجتماعي الانقلابي ، الذي يضع نفسه في خدمة تحولات تاريخية كبرى، جعل مظاهر التاريخ والمجتمع ترتبط بوحدة عـامة ، او ان ترجع الى مبدأ واحد تجد فيه تفسيرها ، لأن النشاط النفسي الاخلاقي الذي يمكن للفرد العادي ان يضعه في خدمة الايديولوجية يتبعثر إن لم يرتبط بوحدة ما .

تشتق من هذه الظاهرة ظاهرة اخرى نجدهـا في الايديولوجيات ، وهي قيام الحركة الانقلابية بجهد رئيسي تحاول فيـــه الكشف عن المضمون الميتافيزيقي الواحد في الفلسفة الاجتماعية التي ترجع اليها . لا يرجع انغلاق هذا المضمون فقط الى تعقد تركيب الفلسفة الاجتماعية ، بل الى مـا نجد عادة من تناقض بين عناصر التركيب ذاك . وهذا مـــا يدعو قادة ومؤسسي الحركة الانقلابية الى القيـــام بكل جهد فكري ممكن في توليـــد الانسجام والتجانس بين عناصر الفلسفة الاجتماعية ، وفي تبسيطها ، وفي ايضـاح عنصر الوحدة فيها الذي تتركز عليه العناصر الأخرى . فهي ظاهرة تـــدل دلالة واضحة على ان الحركة الانقلابية تنبع من وجدان انقلابي في دور تاريخي يسوده فراغ عقائدي، يحاول فيه هذا الوجدان اقامة وحدة جديدة مع التاريخ والمجتمع والحياة . فالمعنى الأساسي لكل حركة انقلابية ينشأ إذن في تحقيق هـــذه الوحدة ، وليس في كشف علمي محض عن وقائع الاجتماع أو أحداث التاريخ . تبنى مهمة الحركة الانقلابية الأولى في إنشاء هاته الوحدة في ذاتها وفي المجتمع الذي تحاول إنشاءه . هنا نجد السبب الكامن وراء الجهود الفكرية الكبيرة في تفسير وترجمة الفلسفة الاجتماعية الأساسية .

تعتبر الحركة الانقلابية دائماً أن الايديولوجية التي تنبثق منهـا وترجع اليها ثابتة لا تتغير ، وأن جميع النتاج الفكري الذي تحققه حولها هو محض ترجمـة وشرح وتأويل وتفسير فقط لا يمس اصالة الايديولوجية أو يغير من حقيقتها . نرى ذلك واضحاً في الماركسية الآن . الايديولوجية لا تتغير ، وما يصدر من كتب جديدة وما يطلع علينا من اتجاهات شيوعية مختلفـــة هي فقط إمكانات

وشروح يُفترض فيها ان تؤدي الى ازدياد ثروة الايديولوجية الفكرية ، ولكنها تعمل كلها ضمن مبادئها ولا تحيد عنها . فليس هناك في الايديولوجية تلك فرضية او مبدأ اساسي واحد استطاع ان يثير الشك او اعتُبر أنه أخطأ في تصوير الواقع . ان أهم ما يحدث في ترجمتها ، وان كان من نوع جذري كاللينينية ، هو فقط اغناء وتفسير لها ، وليس تعديلاً بأي شكل . وهكذا نقرأ في تاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي بأن « لينين ، في احيائه لتلك الأفكار الماركسية ، لم يقتصر ولم يستطع أن يقتصر على الترديد المحض ، بل أغناها بعيداً ، وبلورها في نظرية منسجمة حول الثورة الاشتراكية ، وذلك بإدخال عنصر جديد اليها وهو تحالف البروليتاريا مع البروليتارية-النصفية » . بيد أن هذا الاغناء يقتصر على دعاة الايديولوجية ذاتها ، لا يخرج عنهم ولا يساهم غيرهم فيه . اننا نقرأ ايضاً في الكتاب ذاته بأنه « يمكن القول دون أي خوف من المبالغة بأن المعلم لينين ، ومن بعده ستالين وبعض تلامذة لينين ، كانوا ، منذ وفاة أنجلز ، الماركسيين الوحيدين الذين وهبوا النظرية الماركسية فأضافوا الى ثروتها ».

*

تتميز الايديولوجية الانقلابية ككلّ بطابع خاص يختلف عن العناصر التي يتكوّن منها ، ودرجة الخطأ او الحقيقة فيه لا تتوقف على نسبة الحقيقة او الخطأ في كل عنصر من عناصرها . ثم ان للايديولوجية الانقلابية رسالة خاصة تبرز فيها فرديتها ويتحقق معناها . وهذه الرسالة تنبع منها ككلّ وليس من أي جزء من أجزائها . يجب على اي ادراك صحيح لأية ايديولوجية انقلابية ان يعانيها ككلّ ، ممّا يتيسر إما بدراسة طويلة فكرية لفلسفتها وفكرها وتاريخها وإما بمكابدة عملية لها يرافقها نوع من الوعي الفكري .

استوقفت هذه الظاهرة نظر عدد كبير من المفكرين ، من سوريل الى شامبيتر . فالايديولوجية الانقلابية لا تُحلل كما نحلل بعض الأشياء الى العناصر التي تتركب منها ، لأن ذلك يفصل بين عناصر يؤدي تجمعها الى شيء آخر من نوع جديد ، الى شيء يتميز بطبيعة غير طبيعتها ومعنى غير معناها . تمثل

تلك العناصر، في انفصالها، شيئاً آخر لا يماثلها وهي في التركيب الايديولوجي الواحد الذي تنطلق منـــه الايديولوجية فتتجاوز العبارات وتعلو دائمـــاً على الكلمات والشروح التي تحاول ضبطها ، وعلى التحليل الفكري الذي يحولها الى حقائق وأخطاء وامكانات تجردها من الطبيعة العاطفية التي تساندها وتعجز عن بلورة المضمون الميتافيزيقي فيها . لذا تكوّن فكرة خاطئة عن اية ايديولوجية انقلابية عندما نحاول تفسيرها كمجموعة من الأجزاء الفكرية او التفاصيل الفلسفية . تظهر أهمية التفاصيل فيها ككل ، وتجد اجزاؤها ممناها في الكيفية التي تعبّر فيها عن الروح الأساسي او المضمون الميتافيزيقي الذي يسودها . عبّر توماس مان عن هذه الناحية في « الدكتور فوست » ، عندما كتب بأن « قوة كل حياة تناقش وتحلل ذاتها تتهدم ، والوجود الحقيقي الوحيد هو ذلك الذي يوجد مباشرة وبشكل لاواعٍ » .

لهذا ، نجد دائماً ان الايديولوجيات الانقلابية – في دورها الديناميكي على الأقل – ترقب من اتباعها والمؤمنين ان يؤمنوا بها ككل وبجميع عناصرها . وتستثني كل ايمان لا يقبلها ككل ، لأن ذلك يعني فصلاً بين عناصرها ، وهذا خارج عن طبيعتها . وهكذا رفض الحزب الشيوعي الفرنسي مفكراً فيلسوفاً كارتر ، ولهذا اعتبرت الاحزاب الشيوعية أن الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية هي أشد خطراً وأكثر حقاً بعدائها من الاحزاب الفاشية والنازية ذاتها . يقول شامبيتر بوجود كاثوليك مؤمنين ومن بينهم كهنة يعتبرون أنفسهم ماركسيين ، يقبلون الماركسية في كل شيء ما عدا ايمانهم . هذا تفكير خاطىء ولا شك ، فقد يكون هناك كاثوليك مؤمنون كل الايمان ، يقبلون الماركسية ضمن هذه الحدود ، ولكن ذلك لا يعني انهم ماركسيون او ان الماركسيين يقبلونهم في صفوفهم كماركسيين ، يقع شامبيتر في تناقض آخر في هذا الصدد ، عندما يفصل بين التفسير الاقتصادي والتفسير المادي ، على الرغم من ان ماركس نفسه لم يفصل بينهما ، فيقول بأن فلسفة ماركس ليست اكثر مادية من فلسفة هيجل ذاتها ، وان نظريته في تفسير حركة التاريخ ليست اكثر مادية من اية محاولة

اخرى في تفسير هذه الحركة ، تعتمد ما يتيسر لها من علم تجريبي ، وان هذا ينسجم منطقياً مع اية عقيدة ميتافيزيقية او دينية . هذا يعني ، بكلمة اخرى، ان المذاهب الفلسفية والعقائدية تقف راضية واعية عند حدود لا تتجاوزها ، تقف امامها لا تفسرها ، وتعلن عجز منطقها عن الامتداد اليها ، مما يعني ايضاً ان طبيعة المذاهب التي نتبناها في التاريخ لا تؤثر في العقائد الميتافيزيقية او الدينية . ينقض تاريخ جميع هذه المذاهب والعقائد ذلك .

يوّلد أي تعرض لعناصر الايديولوجية الأساسية، أو بشكل أخص لهذا المضمون الميتافيزيقي الذي نتكلم عنه ردة عنيفة عند المؤمنين . فعندما أظهر انجلز شكه في امكان الثورة وفعاليتها ، وقال بأن ليس هناك من ضرورة للأتباع ان يلتزموا بها ، وذلك في مقدمة كتبها عام ١٨٩٥ ، لطبعة جديدة من كتاب ماركس « الصراع الطبقي في فرنسا » ، ولّد ردة فعل شديدة عند بعض القادة الماركسيين الذين لم يترددوا عن توجيه أشد النقد ضد « الرجل الهرم » .

يُعطي هذا المضمون الانسجام والوحدة للايديولوجية الانقلابية، ويمد جذورها عميقاً في المجتمع ، ويبعث الحياة والحرارة فيها ، ويُثير الحماسة الدينية حولها ، ويؤكد بالاضافة الى ذلك الولاء المطلق للايديولوجية الجديدة عند المؤمنين . وبهذا النوع من الولاء يقوم السهم الأوفر من النجاح الذي باستطاعة الايديولوجية تحقيقه .

ان هذا الميل الى ضبط مظاهر التاريخ والاجتماع والسلوك الانساني بنماذج عامة مجردة ظاهرة اصيلة من ظواهر الوضع الانساني . يعرب ڤاهينجر في كتابه « كما لو ... » عن مبدئه الفلسفي الاول في التأكيد بأن ما يُلاحظ فقط هو واقعي وحقيقي، وبأن كل شيء آخر تصورات. ولكن الأقصوصة قد تكون نافعة وقد تكون بدون فائدة . فإنسان القمر أسطورة غير نافعة، ولكن الطاقة[١]

---

١ - Energy

اسطورة نافعة لأنها تساعدنا في ربط وتركيب ملاحظاتنا ووقائعنا المنفصلة في نظام عام أو كلّ منظم يستطيع العقل ان يتنبأ بواسطته بتجاربه ويسودها . تكون التصورات نافعة عندما يتقبلها العالم وكأنها حقيقية ، وهي عديمة الفائدة فيما عدا ذلك . ففكرة انسان القمر مثلاً تصور عديم الفائدة ، لأننا لا نجد ان القمر أو أي سيار آخر يسير وكأن عليه انسان . إذن فتصور من هذا النوع غير مجدٍ ويمكن اهماله . ولكن فكرة الأثير[1] تصور نافع . إنه غير موجود لأننا لا نستطيع ملاحظته ، ولكن الحرارة والضوء في طريقها من الشمس الى الأرض ينبعثان وكأن هناك اثيراً ؛ إذن فالأثير تصور نافع . الكهرباء أيضاً تصور . فنحن نلاحظ البرق ثمّ الرعد ، ولكننا لا نلاحظ الكهرباء التي تولد ذلك ، اذن ؛ فالكهرباء تصور ، ولكنه تصور نافع لأنه يساعدنا في تنظيم سلوكنا بتفسير وتنظيم مظاهر الطبيعة . حياتنا كلها منغمسة في تصورات من هذا النوع . ففكرة الله مثلاً تصور ، ولكنها قد تكون تصوراً نافعاً لبعض المجتمعات إن ساعدتهم في صراعهم مع الحياة . حرية الارادة والمسؤولية تصورات ، ولكنها تصورات نافعة بل ضرورية ، لأن الاجتماع يستحيل بدونها . اننا يجب ان نعاقب المجرمين، ونعتبر الناس مسؤولين عن أعمالهم وإن كان سلوكهم ، في الواقع ، مقدراً ومحتوماً بأسبابه . لذا ، فإننا نخترع ونتصور حرية الارادة . الذرات ايضاً تصورات لأننا لا يمكن ان نلاحظها ، ولكنها تصورات نافعة لأنها تساعدنا في الوصول الى سنن كيماوية تجعل من الممكن لتنبؤ بسلوك الاجسام في المستقبل .

ينطبق الشيء ذاته على الايديولوجية الانقلابية ، وبالاخص على فرضياتها الاساسية . فالدور الذي يرقبها هو دور نفسي اخلاقي انساني . فان استطاعت ان تقوم به، بإعطاء معنى وتفسير لوضع الانسان يعبران عن القوى والمشاعر والأهواء التي تسوده في مرحلة معينة، استطاعت أن تقوم بدورها . لهذا كان

---

١ – Ether

قبول او رفض هذه الايديولوجيات لا يرجع الى العنصر الموضوعي فيها ، بل الى قدرتها على حل المشاكل العقائدية الانسانية التي يعانيها الفرد ، وهي قدرة تستحيل، في الواقع، على الظهور بدون تأزم عميق في الاساس العقائدي الفلسفي الذي تتركز عليه الادوار التاريخية . كان الحكم عليها دائماً ومنذ ايام بروتوچارس ليس أنها اكثر حقيقة أو موضوعية من الاخرى ، بل انها أصلح من الاخرى ، أي أنها تستطيع أن تقود الى نتائج أحسن . فليس هناك ابداً أي أساس تجريبي أو موضوعي في تبرير نوع معين من السلوك على الآخر .

ولكننا لا نستطيع ان نقول ان الايديولوجية تصوُّر . فان كنا لا نستطيع ان نلمسها ونراها أو ان نلاحظها كما يقول فاهينجر ، لا يعني ذلك أنها غير موجودة او انها تصوّر من تصوراتنا . فان نحن أردنا القول بأن المظاهر التي تدل على الإيديولوجية ترجع الى حقيقة سرية مخبوءة نميز بوجود مستقل عن مظاهرها ، يكون تعريفها آنذاك تصوراً من التصورات ، ويمكن مجاراة فاهينجر مجاراة تامة . ولكن الايديولوجية ، وان كانت غير موجودة بشكل مستقل ، فانها في الواقع موجودة حية أكثر من أية حقيقة حسية ملموسة تمكن ملاحظتها ، انها موجودة في مظاهرها ، ووجودها يعني فقط ان هذه المظاهر تشترك في عناصر واحدة متشابهة . فالايديلوجية في مضمونها الميتافيزيقي تعبر عن التشابه أو عن الوحدة العامة في هذه المظاهر .

*

لا يوجد في جميع الايديولوجيات الحديثة والقديمة ايديولوجية واحدة استطاعت ان تكون انعكاساً محضاً لمنطق الاحداث والوقائع ، او ان تعبر عن حركتها تعبيراً صادقاً . تخضع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة لهذه السنّة على الرغم من سيادة المنهجية العلمية ، وعلى الرغم من الامكانات الفريدة في متابعتها . نشأت جميع هذه الايديولوجيات في تراكيب كذبتها الوقائع ولم تستطع ان تضبط في منطقها الخاص مجرى الاحداث . المعلومات متوفرة على

ذلك يعرفها الجميع . لماذا إذن استطاعت الايديولوجيات ان تفرض ذاتها على الذهن الفردي وان تستمر في فرض ذاتها على الرغم من تناقضها مع الواقع ، وعلى الرغم من خروج حركة الواقع على منطقها ؟ السبب يرجع الى حد كبير الى مضمونها الميتافيزيقي . فنتائج التحليل قد تتمكن من نقض جميع العناصر التي تتكون منها ، ولكنها تعجز عن تأكيد ذاتها تأكيداً مباشراً سريعاً أمام ذاك المضمون .

الايديولوجية الانقلابية هي واقع فكري سياسي نفسي ككل واقع آخر نجده كمذهب او كفلسفة اجتماعية في كتب ومؤلفات ومقالات ومحاضرات الخ... ولكنها في جوهرها ، في روحها او مضمونها الميتافيزيقي ليست واقعاً لأن الواقع يعني الى حد ما ، على الاقل ، وجوداً خارجياً تمكن دراسته بشكل موضوعي تجريبي ، بل هي ولاء واختيار . فادراكها لا يعني إدراك المبادىء والعناصر المختلفة التي تتكوّن منها ، بل تقليد موقف او مسلك من قد أعطاها ولاءه أو تقمّصها الى حد ما . فدراسة اية ايديولوجية يعني اذن اخضاع ذاتنا الى ذاتية أخرى خارجية وغريبة عنا ، ومحاولة تقمص الأخرى الى مدة ما ، او معاناة الارادة التي صنعتها . لهذا ، يصعب على الفكر المجرد أن يدرك « منطق » استمرار الايديولوجية بعد ان تكون جميع عناصرها قد افلست فكرياً وعلمياً .

واجهت الايديولوجية الليبرالية مثلاً نقداً حاداً عند ظهورها ، وما لبث ان تبلور النقد في ردة عامة خبرها القرن التاسع عشر ضدها . ثم جاء تطور السوسيولوجيا والبيولوجيا والاقتصاد والسيكولوجيا يدعم الردة تلك الى ان استطاعت ان تقوض أركانها وقواها . ولكن على الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من أنه أصبح من العسير جداً أن نجد أي مفكر اجتماعي رزين يدافع عنها في الأشكال التي ظهرت فيها ، فهي لا تزال قاعدة تمد الحركات السياسية بمنطقها وبالتبرير الذي تحتاجه بعد أن أصابها التهديم من كل جانب ، ففارقتها دلائل الحياة ، وأصبحت مبعثرة الاجزاء .

الايديولوجية الانقلابية هي ذلك الإطار الشامل الذي يُعتبر قاعدة لوجود الانسان ووضعه ، وقضيتها لا تبرز في مقاصد ننتقيها بوعي وارادة ، أو في مبادىء يمكن الاختيار بينها أو في برنامج منسق الخ... بل في اعتبارها جواباً نهائياً على مشكلة الانسان في علاقته مع الحياة والتاريخ ، أي في مضمونها الميتافيزيقي .

كانت النظم الاجتماعية السياسية مثلاً ترجع في الماضي إلى ارادة الله ، أما الآن فأصبحت ترجع الى ارادة الشعب . ولكن اين الفرق بينهما من ناحية فلسفية او ميتافيزيقية ؟ أليس كلاهما حقيقة عليا نفترضها افتراضاً ونتجاوز بها حدود الواقع والتحليل التجريبي ؟ ففي جميع الحركات الانقلابية الحديثة نجد تأكيداً على المصلحة العامة ، وان كلا منها اكد ذلك من زاوية مختلفة . ولكن ليس هناك تجريبياً وحسياً من مصلحة او ارادة عامة تضم المجتمع ككل ، يمكن ان تتوافق وتلتقي عندها جميع الإرادات والمصالح الفردية . ان المصلحة او الارادة العامة ليست واقعاً يفرض ذاته بالبرهان على عقول الافراد والجماعات ، بل قيمة من القيم النهائية التي تكمن وراء النظم المختلفة، تعطيها وحدة وتبريراً . ان مصلحة او ارادة عامة من هذا النوع مفقودة ويستحيل وجودها ، ليس لان هناك افراداً وفئات قد يرغبون في اشياء ليست من طبيعة المصلحة ولا تتفق معها، بل لان المصلحة او الإرادة تعني اشياء مختلفة للجماعات والحرف والمهن المختلفة في المجتمع . هذا التباين ليس ظاهرة عابرة في مظاهر السلوك الاجتماعي ، بل هو خاصة اصيلة فيه تلازمه ولا يمكن فصلها عنه طالما يفرض التركيب الاجتماعي تعدداً غير محدود في اوجه النشاط الانساني ، وطالما يوسع نمو الانسان الحضاري من هذا التعدد ومن نطاق الاختصاص تقود هذه الحقيقة التي لم تنكشف للعقلانية الليبرالية او الفلسفة النفعية او الماركسية ، بسبب ما يسودها من مضمون ميتافيزيقي ضيق، الى اختلافات عقائدية واضحة لا يمكن ايجاد حل لها بنقاش عقلاني او حجة علمية . هذا لا يعني ان المصلحة او الإرادة العامة اقصوصة كما حاول البعض ان يصفها ، بل

قيمة من القيم النهائية يبنى عليها ، بمعناها الاصيل ، برهان تجريبي حسي . فهي ككل قيمة من القيم النهائية تكمن وراء هذا النوع من البراهين ، تعطيه الإطار الذي يبرره وتسبغ عليه الحياة من ناحية انسانية . انها مضمون ميتافيزيقي يتغلغل في النظم الاجتماعية السياسية ويحل فيها محل الحياة الباطنية والوجدان.

تعتبر الايديولوجية الشيوعية المبادىء الماركسية التي تسودها نظرية علمية أو بالاحرى العلم الحقيقي الوحيد في تطور المجتمع والتاريخ . يماثل هـذا الموقف ، في الواقع ، موقف الكنيسة . فالمبادىء والفرضيات الاساسية امور معطاة بشكل مطلق ونهائي ، وهي ثابتة لا تتغير ، انما تتغير فقط في الشروح والتفاسير . لهذا رأى دجيلاس ان الماركسية تحولت الآن من مذهب ثوري حرّ الى لاهوت ينبري إلى ترجمته وتفسيره كهنة عاجزون عن توليد افكار جديدة ، عملهم الوحيد أن يحفظوا المذهب وعقائده المقدسة ، وانه ، منـذ ثلث قرن ، لم تظهر اية كتب ذات أهمية عن الموضوع .

قصد الميتافيزيقي هو الوحدة العامة في الاشياء . فالوحدة تشكل المثال الذي نهفو اليه . غير ان المثال هو قصد العلم الاعلى وقصد المفكر الاخلاقي ، وقصد الفيلسوف الاجتماعي ، وقصد الانقلابي . فكل منهم يحاول ان يلغي المناطق المحدودة ، ويتبع طريقاً بامكاننا تسميته بالطريق الميتافيزيقي . فمن اللحظة التي اخذ الناس يرون فيها ان هناك روابط داخلية بين الاشياء لم يصبح العلم والفلسفة ممكنان فقط، كما يلاحظ دركهايم، بل المواقف الايديولوجية ذات القاعدة الميتافيزيقية ايضاً .

يحاول الميتافيزيقي ان يكشف عن سبب ما هو كائن ، وان يفتش عن حقيقة أولى تفسر لنا أفكارنا ، وتقدّم دليلاً ونموذجاً يوجه سلوكنا وخطانا . فهو يحاول ادخال الوحدة والانسجام في التعدد اللانهائي الذي نجده في الحياة. تلعب الايديولوجية الانقلابية الدور ذاته، ولهذا كانت ذات طبيعة ميتافيزيقية؛ فبدون ايديولوجية من هذا النوع يخسر الوضع الانساني قاعدته والتوجيه الذي

بحتاجه ، وبذلك ينهار ممزقاً في تيارات أفكار وقوى متنافرة مختلفـــة .
الايديولوجية الانقلابية هي بهذا المعنى ما يسودنا ويوحي بالحياة ، ما يبرز من أعماقنا ، فيتجاوز بها الفرد ذاته ويتصل بينابيع كينونته ذاتها .

ميتافيزيكية التمرد ضد الميتافيزيك في الايديولوجية الانقلابية

حاول الميتافيزيق دائماً أن يصل الى حقيقة أولى لا تتغير، تكتفي بذاتها، خالدة، لانهائية، ضرورية. المهم في الموضوع ليس أن نجد حقيقة لا تتغير، تكتفي بذاتها، ولكن أن نعرف ان الفكر الفلسفي هو الذي يعطيها هذه الميزات والخصائص. فمن أفلاطون، الى أوجستين واكويناس، الى اسبينوزا ولايبنتز، لم يكن الأمر الاساسي وجود حقائق تتميز بهذه الصفات، بل اعتبار الحقائق وكأنها تتميز بما تقدم.

إن أشكال التمرد الفلسفي الحديث، وان كانت نقضت الميتافيزيق التقليدي وقدمت حقائق عليا ترجع الى المجتمع والتاريخ، حقائق تتحول لأنها حركة، فانها حقائق تبقى في الواقع ثابتة لا تتغير لأنها تستثني كل شيء خارجها يمكن أن يؤثر فيها. هذا ينطبق على الديالكتيكية المادية، كما ينطبق على الروح

الهيجلي المطلق ، على « الطاقة الحيوية »[1] لبرجسون أو « قانون الأطوار الثلاثة » لكونت .

حدد كَنْت الجوهر بأنه ما سيكون كما كان . إن ارجاع مظاهر وأحداث الحياة والتاريخ الى شكل من أشكال هذه القاعدة الميتافيزيقية او هذا الجوهر صفة لازمت الوضع الانساني بشكل مستمر ؛ وذلك يعني أن هناك في طبيعة الوضع ما يُلزم بهـا ، وأن الرجوع الدائم الى تلك الأشكال يلبي ما يولده الوضع فينا من حاجة الى اضفاء الوضوح على الاشياء واعطائها معنى . فقد نعجز عن التنبؤ بالمظاهر التي قد تؤدي اليها ، وقد يستحيل أن تساعدنا في تحديد المستقبل ، ولكن الاعتماد عليها يولد فينا طمأنينة لأنه يقنعنا على الاقل ، بأن ما سيحدث في المستقبل لا يمكن ان يكون خارج طبيعتها .

فعلى الرغم من أي نقد يوجه للاتجاه ذاك، نجد أن الناس يشعرون دائماً بميل الى أية فلسفة أو ايديولوجية تفسر الاشياء والاحـداث بالرجوع الى بعض الحقائق الثابتة . رأى جايمس على ضوء هذا الواقع ان فلسفات التشكك قد تؤدي خدمة كبرى في تصحيح فلسفات التفاسير المطلقة أو المتكاملة ، ولكنه من المستحيل قبولها قاعدة للحياة . فهي ضرورية أو بالاحرى طبيعية في فترة انتقال أو أزمة تحول من وجود الى آخر ، ولكنها ، بعد ان تقوم بمهمتها في نقد الوجود السابق ، تفسح في المجال لفلسفات أخرى اكثر ايجابيـة ، وهي تلك التي يتركز عليها الوجود الجديـد . ان العقل الانساني يرفض ان يطمئن الى مجراها .

رافق هذا الموقف دائماً الفكر الفلسفي والدافع الايديولوجي. وهو يلازم دائماً، الحركات التي تخرج وتتمرد عليه . انه موجود بأحد أشكاله فيها كلها ، وعلى الرغم من تصميم الفكر الحديث على التنصل منه ، فقد تنصل فقط من الاشكال

---

١ - Elan vital

الميتافيزيقية التقليدية . فالفرق بين العصر الحديث والقرون الوسطى ، بين الفكر الفلسفي المعاصر وبين الفلسفة المدرسية مثلاً، يبرز في الطريقة التي نواجه بها مشاكل الانسان . المشاكل واحدة ، في الواقع، ولكن الفكر الفلسفي كان في الماضي يرجع عادة الى عالم غيبي يستمد منه ذاته ويدور حوله ، ولكنه أصبح حالياً يرجع الى التاريخ والمجتمع ويفرض ذاته في تنسيق مظاهرهما .

كان الميتافيزيق التقليدي يعني ، في معناه العام، محاولة فكرية تدور حول حقائق تنشأ خارج أو وراء العالم المادي المتغير ، تزعم انها تعتمد في ذلك على أسلوب غير الاسلوب العلمي في الكشف عن الحقيقة ، وتريد ان تتجاوز حقائق العلم النسبية كي تحل المطلق مكانها . كان الميتافيزيق يفرض وجود حقيقة او كائن يتجاوز الصيرورة والعالم ؛ فهو ميتافيزيق خالد في ذاته لأنه ينقض كل نقد يحدث باسم هذا العالم ، هذا عندما لا يتجاهله تماماً .

كان النقد الحديث للميتافيزيق نتيجة رجوع العقل الفلسفي الى التاريخ والمجتمع في بناء ذاته ، بدلاً من الرجوع الى طبيعة الكون او الى ما وراء الطبيعة . يعبر النقد عن ذاته كنقد للفكر التجريدي الذي خسر كل علاقة مع الواقع، اي كجهد في ربط الفكر الفلسفي مع الواقع الحسي. ثم ان الميتافيزيق التقليدي كان يماشي اللاهوت ويعبر عن الدين ، لهذا كان النقد الفلسفي الحديث له يحصر معناه في المذاهب التقليدية التي برزت فيه، فلا يرى امكان تحقيقه في جوهره بمذاهب ترجع الى التاريخ والمجتمع .

لا شك ان الانسان يستطيع ان يتحرر وان يستغني عن الميتافيزيق بمعناه التقليدي ؛ فهناك مجتمعات لم تتعرف عليه بهذا الشكل ، كما ان العقل الحديث لا يرجع اليه في شكله الماضي . ولكن إن نحن اعتبرنا ان الميتافيزيق يدل على مذهب فلسفي او عقائدي كلي يحاول ان يفسر طبيعة المجتمع والتاريخ ككل، وأن يعطي بضع حقائق أولى اساسية تعتبر نهائية ثابتة، تبرز وراء حركة المجتمع او التاريخ ، وتضيف الوحدة والمعنى والتبرير عليها ، يمسي من الممكن القول

إنـــه من المستحيل على المجتمعات ان تتحرر من الميتافيزيق .

الميتافيزيق يعني أنه من الممكن الوصول ، عن طريق الفكر ، الى قيم أو حقائق تنطبق على اي دور من أدوار التاريخ ، والى اخلاقية غير نسبية لا تخضع لتحولات التاريخ بل تعلو عليها وتسودها ، أي الى مذاهب فلسفية غير نسبية . فهو يزعم انه يتجاوز المعارف العلمية ويتركز اساساً لها . كان يرتبط عاده بفكرة الله ، ولكن هناك اشكالاً لا ترجع اليها . فكَنْت مثلاً يرى ان الاساس المطلق للمعرفة يبرز في الوعي المحض التصاعدي ، وهايدچار يراه في معرفة ما يسميه بالكينونة أو الوجود . تجدر الملاحظة الآن بأن كل ايديولوجية انقـــلابية هي ، من ناحية فلسفية ، نسبية ، ولكن المهم في الموضوع ان الايديولوجية نفسها لا تؤمن بأنها نسبية ، ولا تبدي ذاتهـــا في هذا الشكل .

تنتهي الايديولوجيات الانقلابية ، مهما نقضت الميتافيزيق ، في حقيقة ثابتة لانهائية ، لأن العناصر والاسباب التي تنشأ منها هي عناصر واسباب تشارك فيهـا مع الميتافيزيق . الواقع الذي يحيط بالانسان هو ، في الواقع ، صيرورة دائمة ، وكلٌ من هـــذه الايديولوجيات تحاول ان تكشف عن العنصر الثابت المشترك الكامن في تلك الصيرورة المعقدة الأوجه ، لأنهـا تستطيع عن طريق هذا الكشف وحده ان تعطي معنى للحياة في دنيا تدل مظاهرهـــا على الزوال والتغيير .

فليس هناك من مخرج او مهرب من الميتافيزيق في اي موقف فلسفي امام الحيـاة ، والطريقة الوحيدة في تجنب الميتافيزيق هي ، حسب تعبير بورت ، ان لا نقول شيئاً . ان محاولة تجنب الميتافيزيق تعلن ، عند تحديدها ، عن فرضيات ميتافيزيقية تنطوي عليها ، وتاريخ الفكر يكشف بوضوح ان الفكر الذي ينكر الميتافيزيق يحمل ، في الواقع ، ميتافيزيقاً من نوع آخر ؛ فهو قد يشارك اولاً في أفكار عصره حول القضايا النهائية الكبرى طالما لا تثير تلك الافكار نقده .

واذا ما كان مفكراً خلاقاً أو اذا عبّر عن تحويل ايديولوجي ، فانـه ينتهج مفهوماً معيناً في الحياة ، ولا يلبث أن يجد نفسه مضطراً إلى إعطاء المفهوم معنى ميتافيزيقياً ، أي اعتبار المجتمع أو التاريخ أو الوضع الانساني من نوع معين ينفتح للمفهوم الذي يقول بـه . وأخيراً ، وبما أن طبيعة الإنسان كما نراها في وضعها الإنساني تفرض الميتافيزيق ، كما يكشف التاريخ ، لأجل اطمئنانها الفكري الذاتي ، فليس من مفكر كبير أو ايديولوجية صحيحة تستطيع أن تتجنب القضايا النهائية الكبرى ، ومعالجة هذه القضايا تعني دائماً موقفاً ميتافيزيقيا . ان الميتافيزيق هو دراسة الواقع ككل ، وكل ايديولوجية صحيحة أو فكر خلاق يحاول أن يعالج الواقع ذلك ككل .

إن وقائع الاجتماع والتاريخ هي وقائع انسانية اجتماعية نعانيها ؛ فهي ليست وقائع زمانية مكانية محضة . كل علاقة فيها تتخذ أشكالاً عديدة ، من مودة أو حقد ، لا مبالاة أو عطف ، تحبيذ أو استنكار الخ ... لهذا ، تحتاج العلاقات إلى مفاهيم إضافية إلى جانب مفاهيم الفيزياء والبيولوجيا ، وهي مفاهيم سياسية ، اقتصادية ، أخلاقية دينية الخ ... لا يتحرك الانسان في الزمان والمكان ، بل بشكل معين ، فيعبد ويفكر ، ويفضل ، ويقترع ، ويحارب ، ويتمرد ، ويقتل ، ويثور الخ ... لذا ، رأى جاسبرز في كلامه عن الفلسفة الحديثة بأنها تحاول أن تعطي شكلاً علمياً لشيء لا يمكن أن يكون موضوعاً علمياً . وجد كَنْت ، بعد أن دلل بأن الميتافيزيق مستحيل كعلم ، أن لا مناص من الاعتراف بأنه قوة لا تدمر ، وميل فكري في الانسان ، وأن فلسفته تكون غير كاملة إن لم يقل عنه شيئاً ايجابياً . لقد أنكر الميتافيزيق التقليدي ولكنه أقام فلسفته على ميتافيزيق تصاعدية الذات اللازمانية .

تبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت ، ولكن عند ديكارت نرى أن الحقيقة الوحيدة هي وجود الذات وأفكارها ، أما العالم الخارجي فيشتق من هذه الذات . انتقل هذا الموقف الى باركلي وكنت وفختة وغيرهم حيث جسّد الحقيقة الأولى والنهائية في الذات ، وأن كل شيء آخر هو تعبير عنها .

يتضح من هنـــا أن الفلسفة الحديثة بدأت من قاعدة ميتافيزيقية صريحة على الرغم من خروجها على الميتافيزيق التقليدي .

لم يكن الاعتراف بهذا الشوق الى حقيقة ميتافيزيقية من نصيب « المؤمنين » فقط ، بل اعترف به أيضاً كثيرون من ذوي المفهوم المادي الالحادي . فراسل مثـلا رأى أن التفتيش عن شيء ثابت لا يتغير يشكل أعمق الغرائز التي تقود الناس إلى الفلسفة ، وتشتق دون شك من محبة الانسان لبيته وشوقه إلى ملجأ من الخطر ؛ ثم يعطف على ذلك فيقول بأننا نجد لذلك أنها تتخذ أكثر الأشكال حماسة عند هؤلاء الذين يتعرضون أكثر من غيرهم للكوارث والأزمات .

الانسان كائن ميتافيزيقي ، إن لم يكن في طبيعته ، فعلى الأقـــل بسبب الديالكتيك الذي يسود علاقته مع الوضع الانساني . تفرض عليه طبيعة هـذا الوضع بما فيه من متناقضات وقضايا وأسرار موقفاً ميتافيزيقياً . ليس باستطاعة الانسان نفسه أن يعيش في فراغ روحي ، وتقديس وعبادة حقيقة عليا ثابتة، تشمل التاريخ والوضع الانساني، خاصة لا يمكن تجريد الانسان منها . الانسان كائن لا يستطيع أن يحيا بدون تجاوب مـــع حقيقة تعلوه وتسود وضعه ، وحقيقة من هذا النوع تصنع فكرة الانسان ذاتها . وهكذا ، عندما يزول الله كشكل لتلك الحقيقة ، فإن الانسان لا يلبث أن يجد شكلا آخر لهـا . يرى بارديايف أن العدمية نفسها موقف ميتافيزيقي . فنحن إن نظرنا إليها نظرة ضيقة كانت حركة سلبية تامـة تنكر كل شيء وتلغي كل شيء ؛ ولكنها من ناحية أخرى ، تحاول أن ترفع بعض القيم النسبية إلى مرتبة المطلق ، وأن تؤله شيئاً آخراً . أما برينتون فيرى أن الناس جميعهم ميتافيزيقيون ، لأنهم كلهم يتشوقون الى وضع أنفسهم في سيستام ، في كون ، في حركة تعـلو ، على الأقل ، فوق علاقات الفرد اليومية المباشرة بينه وبين وسطه ، فيولد أي نقص في هذا الشوق أو كبت له ، عند جميع الناس ، قلقاً ميتافيزيقياً .

فـــلولا الخاصة الميتافيزيقية التي تعني تجـــاوز المظاهر والأحداث في

أشكالها الفردية الخارجية ، وفي تغيرها وتحولها ، ومحاولة الكشف عن مبادىء أو حقائق ثابتة تكمن وراءها تفسرها في تعددها ، وفي تغيرها ، ككل ، لما كان بإمكان الوضع الانساني أن يتحقق للإنسان . فعندما نقول مثلاً عن حيوان ما إنه بقرة ، نعني ولا شك أن هذا الحيوان يتصف بشيء آخر لا تتصف به البقرة بمفردها ، وهو مشاركتها في طبيعة عامة تشارك فيها الأبقار كلها . الطبيعة تلك ليست هذه أو تلك البقرة ، بل صفة عامة تنطبق على جميع ما يوجد ، وما وُجد ، وما سوف يوجد من أبقار في العالم . وهي لا تولد او تموت عند ولادة او موت اية بقرة ، وهي غير محدودة بأية حدود زمانية او مكانية ، بل تتجاوز الحدود بثبات دائم لا يداخله التغير ابداً . تستحيل الحياة الانسانية في معناها الانساني الاصيل دون الرجوع الى معانٍ من هذا النوع ودون استخدامها . ان اللغة ، والعلم ، والفلسفة والفن ، وكل ناحية من النواحي الفكرية العلمية التي تميز وضع الانسان تستحيل بدون الخاصة الأولى في الانسان او الوضع الانساني ، ألا وهي الرجوع الى مجردات تتجاوز حدود الزمان والمكان ، والتعدد والتغير في الزمان والمكان . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية هو في الواقع عبارة عن امتداد تلك الخاصة اليها .

المضمون الميتافيزيقي هو ما ينطوي عليه شيء من الاشياء في طبيعته المحضة . انه ذلك العنصر من الصفات والخصائص التي لا يستطيع الشيء ان يخسرها دون ان يخسر طبيعته ذاتها . ان الايديولوجية هي قبل كل شيء مفهوم ثابت في الحياة تدور حوله وتعبر عنه ، وبذلك تمثل موقفاً ميتافيزيقياً معيناً لا يصح الوضع الانساني بدونه .

*

لم ينج العلم ذاته من ذاك الشوق الى الثابت والخالد الذي لا يتغير ، فحاول ، كالفلسفة ، ان يجد ، على طريقته الخاصة ، العنصر الذي يحقق نجاته من التغير

الدائم . ففي ابتداء الأمر ، وجد العلم ان العنصر الثابت في المظـاهر المتحولة يقوم في الذرة التي تـستحيل على التدمير او التحويل ، وان كل مـــا يحدث من تغيير في العالم الطبيعي هو عبارة عن ترتيب معين او ترتيب آخر جديد للذرات او لعناصر ثابتة لا تتغير . ولكن تبين فيما بعد بأن تلك الذرات ذاتها تتغير ويمكن تحليلها ، وبذلك قضي على النظرية تماماً . ولكن علماء الطبيعة أحلوا محل الذرات وحدات أصغر هي الالكترون ، والبروتون التي تتكوّن الذرات ذاتها منها ، ورأوا أنها تـستحيل على الهدم والتحوّل ؛ ولكن العلماء ايضاً مـا لبثوا ان اكتشفوا بأن الالكترونات والبروتونات يمكن ان تنفجر تاركة وراءها ليس مادة جديدة بل موجة من الطاقة تنتشر في الكون بسرعة الضوء . هكذا حلّت الطاقة كعنصر نهائي محل ما سبقها ، وان كانت غير مادية بل صفة من صفات الحركة الطبيعية .

يعتبر العلم ان العالم الذي نكشف عنه بحواسنا ، عالم الألوان والاصوات والاشياء كالاشجار والازهار الخ ... عالم ذو مظهر خدّاع ، لأن العالم الحقيقي يختلف عنه كل الاختلاف . فالألوان والاصوات ليست في الواقع صفـــات للأشياء بل تموّجات في الاثير . ثم ان غاية العلم الاولى هي الكشف عن القوانين والسنن الثابتة العامة الكامنة وراء المظاهر المتغيرة المتحولة التي تسودهـا ، وبذلك يكون ذا طبيعة ميتافيزيقية محضة .

ليس هدف العلم ذاته معرفة الافراد ، فرداً فرداً ، بـــل الانواع ؛ ليس كيت وكيت من الطير، وليس دعد او عمرو ، بل العصفور والانسان. ولكننا لا نجد في عالم تجاربنا سوى الافراد ، العصافير ، الورود ، وكل منها يختصّ بأشياء تميزه عن الآخرين الذين يشاركون في النوع ذاته . اننا في هذا العـــالم الحسي التجريبي نفتش عبثاً عن الرجـل ، المرأة ، الوردة ، الانسان الخ ... تبعاً لوصف البيولوجيا او عـــلم النبات . ان العلم ، كي يتمكن من تحقيق ذاته والقيام بتجاربه ، مضطر للرجوع الى نماذج عامة أو مجردات لا وجود لها في الواقع . فوراء الكائنات الفردية تكمن دائماً صورة مجردة نرجع اليهـــا

كجوهر لها، كحقيقة تقوم فيها وتعبر عنها. هذا لا يعني أن النماذج او المجردات موجودة فعلياً في مكان ما على طريقة أفلاطون، ولكنها فرضيات لا مفر من الرجوع اليها والاعتماد عليها في نشاطنا الفكري والعلمي، وبدونها يستحيل النشاط. الخط المستقيم، او الدائرة، او المثلث أمور لا توجد بشكل كامل في أي مكان في العالم. انها مجردات موجودة في الفكر فقط، ولكنها لا تعود الى طبيعة الفكر فتكوّن جزءاً من تركيبه، كما يقول كَنْت، بل الى المظاهر الفردية العديدة التي تمثلها في العالم.

قد تختلف فرضيات العلم عن فرضيات الميتافيزيق لأنها تخضع للتحقيق والتمحيص بشكل غير مباشر، بينما قيمة الثانية تأتي فقط من الوحدة والانسجام اللذين بامكانها أن تولدهما في فكرنا وفي حياتنا. غير أن العلم الحديث لم يكن في الواقع نتيجة طريقة استقرائية او تجريبية محضة تبرز في وقائع التجربة، كما تصور باكون وذوو المذهب الوضعي. فالمنهجية الاستقرائية التجريبية ذاتها تنشأ، كما يصفها هوايتهد، على ميتافيزيق خاص بها، وامكان العلم ذاته يعتمد على عقلانية الكون النهائية. تجد العلوم الطبيعية قوتها برجوعها الى هذا الاساس الميتافيزيقي، وهو الايمان بأن هناك نظاماً، وثباتاً، وانسجاماً، وانتظاماً في المظاهر الطبيعية، مما جعل كثيرين، كتيليك مثلاً يرون أن التغيير في الموقف العلمي هو نتيجة تغيير في الموقف الميتافيزيقي.

يتميز الوضع الانساني بنقص أصيل، وهو ينفتح دائماً، بسبب ذلك، للميتافيزيق. فالميتافيزيق يرافق، بشكل أو بآخر، وضع الانسان باستمرار، لأن دوره يبرز في تغطية النقص ذاك واعطاء الوضع تكامله، فيبدو كشيء طبيعي وانساني. كان شارل بيچي يعني ذلك تماماً عندما كتب بأن لكلٍّ ميتافيزيقه الخاص، عميقاً كان أو سطحياً، قوياً او ضعيفاً، صالحاً او فاسداً، جافاً او مصقولاً، وبأن ليس هناك ما هو اكثر انتشاراً من الميتافيزيق.

كتب هنري بوانكاره ، الفيلسوف العلمي الفرنسي الشهير ، مرة ، عن المنهجية العلمية وفرضياتها بأن التصميم بالخضوع للاختبار غير كاف ، إذ لا تزال هناك فرضيات خطرة ، منها ، أولاً وقبل كل شيء ، تلك التي نتأثر بها بشكل ضمني لاواعٍ . فبما اننا نعبر عنها دون أن نعرف ذلك نمسي عاجزون عن اطراحها .

الميتافيزيق، في تحديد ، هايدجار ، هو استفهام يبدو وراء الأشياء والوقائع القائمة للكشف عنها في حقيقتها الكاملة . فبدون الرجوع الى ما وراء المظاهر والوقائع والاشياء الخارجية للكشف عن حقيقتها ، يستحيل العلم ، وتصبح المعرفة قضية احصائية محضة ، وتجميعاً وضعياً وترتيباً آلياً للوقائع .

كانت المجردات أو القوانين او النماذج العامة التي ينشأ العلم فيها تسود أيضاً الفلسفة في جميع اشكالها الاساسية ، حتى القرن التاسع عشر . فمن فلاسفة اليونان ، الى فلاسفة ومفكري المسيحية ، الى فلاسفة النهضة ، الى فلاسفة العقلانية ، والمثالية ، واللاأدرية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر نراهم قد أقروا جميعاً بوجود نموذج انساني عام اعتبروا انه من واجب الانسان أن يحاول تقليده . كانت الوجودية ، وخصوصاً في يد سارتر ، الفلسفة الوحيدة المنظمة التي نقضت امكان نموذج انساني من هذا النوع . ولكن الوجودية لم تستطع أن تتهرب من حقيقة نهائية ترجع اليها وتقيس بها سلوك الانسان وقيمته والوضع الانساني ذاته . فالحرية أصبحت الخير المطلق وأساس الاخلاقية الجديدة التي نادت بها الوجودية .

تحتوي كتب اميل مايرسون ، بالارجح ، على اهم عرض للمتناقضات التي تنطوي عليها التفاسير التي يقدمها العلم حول الطبيعة . نجد من بينها طبيعة العلم الميتافيزيقية . فالمؤلف ينظر الى العلم كاستمرار للفلسفة اليونانية في محاولتها الكشف، عما يكمن وراء حركة المادة وتعددها المذهل، من عناصر ثابتة أو جوهر

يستطيع الانسان ، بالاعتماد عليه ، ان يميز بين الجوهر والعرض . لقد وجد ان جميع النظريات العلمية الكبيرة تتجه نحو القصد ذاته ، أو تحاول كلها ان تدل على شيء ثابت لا يتغير يلشأ الجوهر النهائي للواقع فيه . يجد العالم نفسه، بسبب هذا القصد ، مضطراً لأن يلغي التغيير. حاول جايمس باستمرار ان يبيّن بأن جميع الافتراضات العلمية هي افتراضات عملية ، وبأن العلماء يؤمنون بافتراضاتهم لأنها عملية فقط ، ولأنها تساعدهم في تجاربهم وفي التحكم بالعناصر المادية . لقد كان يقول بانه ليس من احد رأى الذرة ، ومن الممكن ان لا يراها أحد ابداً ، ولكننا نؤمن بحقيقتها ، لأن النظرية الذرية تساعد في تشكيل عدة مركبات كياوية .

انه من الممكن القول ، بكل موضوعية علمية ، بأن العلم التجريبي كله يقوم في افتراضات فلسفية . هناك بعض المفكرين أخذوا ، كبورت ، يكتبون عن أسس العلم الميتافيزيقية . وجب دائماً على العلم ، كي ينشأ ، أن يفترض ، على الاقل ، بأن العالم يشكل وحدة منسجمة متجانسة ؛ وبأن القوانين التي يكشف عنها تعكس هذه الوحدة وحقيقتها . يستطيع العلم الذي ينطلق من تعدد الاشياء والوقائع اللانهائي ، ان يعيدها جميعها الى وحدة عامة ، لأنه يضحي ، في الواقع ، بجميع المظاهر التي تخرج عن نطاقه .

العلم هو ايضاً نوع من الميتافيزيق، أو حق الدين، في ولائه واخلاصه للحقيقة، دون اي اعتبار للظروف التي يبرز فيها . فرجل العلم يؤمن ان الحقيقة أصلح للانسان من الخطأ ، وإن كانت مؤلمة مثيرة ، وهو يقف حياته ونفسه على خدمة العلم ، كما ان رجل الدين المؤمن يمنح ذاته لمعتقده . انه رجل يكرس جهده ووقته ، مشاعره وعواطفه كي يخدم قصده . لم يقتصر الاستشهاد على الدين والمواقف الدينية فقط ، فالعلم ليس فقيراً بالشهداء ، واستشهادهم لا يقل اصالة عن استشهاد ابطال الدين .

*

تلك الخاصة تميد ذاتها دائماً في موقف انقلابيي العصر الحديث الذين لم ينقضوا العقائد التقليدية فقط، من ميتافيزيقية ودينية وسياسية ، بل رفضوا ايضاً ان يقبلوا بأي سيستام جديد يحلّ محلها . ثار بالينسكي مثلاً ، وهو من اكبر الانقلابيين الروس في القرن التاسع عشر ، ضد العام ، والشامل ، والكلي من اي نوع ، كالله ، والعقل ، والروح ، الخ ... لأن حقيقة من هذا النوع تستبد بالفرد . ولكن الثورة ضد العام والكلي ، في سبيل الفرد ، اصبحت كفاحاً في سبيل حقيقة عامة كلية جديدة هي الإنسانية التي كانت ، كمطلق كلي جديد ، موضوع ايمان لكثيرين من الانقلابيين في القرن التاسع عشر . رسم باترشفسكي وهو انقلابي روسي آخر ، صورة واضحة عن ذلك عندما قال: « لقد عجزت عن الكشف عن اي شيء ذي قيمة يكسب ولائي في النساء والرجال ، ولهذا فقد اتجهت الى الانسانية لأكرس لها خدمتي وذاتي » . نجد هنا مثلاً بليغاً عن الموقف الانقلابي الحديث ، الذي مهما بالغ في نقضه لكل نوع من انواع الحقائق الثابتة التي تتجاوز الفرد ، فانه يرى ذاته منساقاً دون وعي الى مضمون ميتافيزيقي من نوع جديد .

انكر ماكس شتارنر الله والميتافيزيق وكل فكرة أو مذهب ينشأ خارج الفرد وحقيقته . ولكن شتارنر أضفى على « الأنا » المادية الفردية جميع ما يميز الله او الانسان كفكرة مجردة . انه تمرد على فكرة الله ، فكرة الانسانية ، فكرة النظام ، فكرة الحقيقة ، وما هناك من افكار عامة مجردة ، ولكن « الأنا » الفردية الانانية التي يعلنها لا تسلك نهائياً بشكل يختلف عن سلوك الله والانسانية .

كان سوريل من أكثر الفلاسفة الاجتماعيين الانقلابيين تحليلاً لحركة المجتمع ، ولكنه لم ينج من التهمة الميتافيزيقية . اطلق جوريس عليه مثلاً لقب « ميتافيزيقي النقابية » ، لأنه رفض ان يرسم صورة معينة عن المجتمع المقبل او حتى الإفصاح عن الوسائل التي يمكن أن تقود الى المجتمع ذاك .

تجاهل فرويد الفلسفة ، ونقض الميتافيزيق نقضاً تاماً ، ودعا الى إلغاء فكرة الله وتحرير الانسان منها ، ولكن مفهومه عن الفريزة الجنسية أكسبها خاصة المطلق فأصبحت كالله تسود كل شيء وتحدده . تعني عقدة أوديب في الفرويدية وفي البسيكوأنليز (التحليل النفساني) اساس كل ثقافة ، وتسود جميع المظاهر الثقافية الاجتماعية . انها تشكل ايضاً قوة تصاعدية لأنها تتقدم زمانياً على جميع هذه المظاهر .

لم يكن هذا الواقع الميتافيزيقي الذي انطوت عليه انقلابيتهم واضحاً لكثيرين منهم ، فلم يدر بخلدهم أنهم ، بعد ان ثاروا ضد جميع الاشكال الميتافيزيقية التي أخضعت الناس وسادتهم في الماضي ، قد رجعوا فقادوا الفرد الى شكل منها .

قد يرجع الميتافيزيق إلى طبيعة الأشياء النهائية ، وفي هذا المعنى تلتقي المادية بالمثالية لان كلاهما محاولة في الاتجاه ذاته . ولكنها قد ترجع الى اشياء تتجاوز نطاق التجربة الانسانية ولا يمكن التحقق منها او التحقق من علاقتها بالتجربة . هذا الميتافيزيق ، هو ذاته الذي ساد في الماضي ، وهو الذي يسود العصر الحديث . يتخذ فلاسفة العصر الحديث أشكالاً ومواقف مختلفة متناقضة ، ولكن ، ان نحن نظرنا الى ما وراء المظاهر الخارجية نرى ان هناك موقفاً فلسفياً واحداً يخترق الفكر ، ألا هو نظرة طبيعية الى الحياة . يهمل الفكر ذاك ، وان كان مرتبطاً بالعلم محدوداً بالتاريخ والمجتمع ، على صعيد ميتافيزيقي . يشكل موقف المجتمع البورجوازي او المجتمع الشيوعي مثلاً نقضاً للميتافيزيق ، ولكنه يكوّن موقفاً ميتافيزيقياً لانه يقوم على الايمان باكتفاء ذاتي يسود العالم واشكاله .

ان المضامين الميتافيزيقية التي ينطوي عليها فكر علماء الطبيعة ليست أحسن أو أكثر علمية ، لأنها موجودة بشكل لاواعٍ او غير انتقادي . انهم

مثل غيرهم يلتقطون مفاهيمهم الميتافيزيقية مع اللغة التي يتعلمونها ومع طرق التفكير السائدة في أي دور او مجتمع .

يذهب كروشه الى أبعد من ذلك فيكتب بأن التقدم ،الحرية، الاقتصاد ، التكنولوجيا ، العلم ، كلها أساطير طالما اننا ننظر اليها كقوى خارجة عن الوقائع . إنها أساطير لا تقل في ذلك عن اسطورية الله ، الشيطان ، مارس ، ڤينوس ، يهوه ، بعل ، أو أي شكل إلهي آخر اكثر بدائية .

كانت الايديولوجيات الانقلابية والمواقف الفلسفية الاجتماعية الحديثة تاريخية تطورية ترجع الى التاريخ والمجتمع ، ولكن رجوعها هذا قادها الى ميتافيزيق جديد . يصف ماكس استمان هذ الميتافيزيق بتشبيهه بسلّم آلي كهربائي . فالانسان يستطيع أن يتعاون بالصعود معه او يستطيع ان يعترض عبثاً على حركته . يسير السلم دائمـاً وبشكل حتمي في الاتجاه المعين له . يلتقي ماركس وهيجل ،حسب تعبير بانتلي ، هنا ، في ميتافيزيق السلم الآلي الكهربائي . ان ما ينقضانه هو ميتافيزيق الافلاطونيين والمسيحيين ، من جهة ، والإرادة الحرة في فلسفات كالبراجماتيسم من جهة اخرى؛ ولكن لكل منهما ميتافيزيقه الخاص . يصف نيتشه فكرة الإله التطوري في الهيجلية كتصور اسطوري للحركة التاريخية . فعندما يكون العقل الفلسفي دينياً الى درجة يحاول فيها التوصل الى احد الآلهة ، وتاريخياً الى درجة يفرض فيها فلسفة تطورية ، تكون النتيجة الطبيعية الماركسية أو الهيجلية .

قد تكون فلسفة التحول المستمر الذي قال بها هرقليطس منذ الفين وخمسمائة عام موضوعية ، ولكنها ، دون شك ، مؤلمة ، وخصوصاً عندما نرى ان العلم عاجز عن نقضها . كان المفكر الفلسفي يحاول دائمـاً ، ومنذ ذلك التاريخ ، ان يحتال على هذه الفلسفة وان يتجاوزها . سمح هرقليطس لنفسه ،

على الرغم من فلسفته التي تدور حول التحول الدائم المستمر في جميع الاشياء ، بشيء ثابت خالد لا يتحول ، وهو النار . كان الانسان ، عن طريق فلسفاته ومواقفه العقائدية المختلفة ، يحاول دون كلل او ملل ، التوصل الى الثابت المستقر الذي لا يخضع لمنطق الزمان وشريعته . يرى راسل ان هذه المحاولات ابتدأت منذ الفين وخمسمائة عام ايضاً مع بارمنيدس . فالفلسفة منذ ذلك التاريخ ، وإن لم تقبل من هذا الأخير الرأي القائل باستحالة أي تغيير ، فانها قبلت منه ، على الاقل ، استحالة هدم الجوهر ، أي العنصر الثابت في مجموعة متعددة من الخصائص والصفات .

منذ هذه المحاولة الاولى ، محاولة هرقليطس ، في التأكيد على عنصر التحول او الصيرورة الدائمة ، الى المحاولات الحديثة العديدة كمحاولة هسرل في نقض الميتافيزيق، نرى في الوقت ذاته محاولات مستمرة تريد ان تكشف، من وراء التغير والصيرورة ، بعض العناصر او الحقائق او القوانين الثابتة التي يمكن ان تفسرهما بدون ان تتأثر بها . الفلسفة الظاهرية هي من أشد انواع النقض للميتافيزيق ، ولكن ماذا كانت النتيجة ؟.. فبدلاً من جوهر فرد عام ، أو حقيقة واحدة كلية تشمل كل شيء ، لم تفعل، في الواقع، سوى تجزيء الجوهر الواحد الى عدد كبير ، فجعلت عالم المظاهر والاشياء مناطق عديدة كما يظهر وأرادت الكشف عن الجوهر السائد وراء كل منها . الظاهرية هي جهد في الوصول الى الشيء في ذاته ؛ والكشف ، بالاعتماد على نوع من الحدس ، عن جوهر هذا الشيء، وذلك بازالة جميع ما تراكم فوقه من طبات تاريخية ثقافية . يصف هسرل الفلسفة الظاهرية ، ولكن لا يلبث ان يقول ، في تفسيره لتحديده ، بأنها يجب ان تبرز كعلم للجوهر ، كعلم قَبْلي . من هنا يقوم طموحه الى بناء « علم – فلسفة » .

كان النقض الذي كتبه كونت للميتافيزيق من اهم المحاولات الحديثة التي عملت على تحرير الفكر من المواقف الميتافيزيقية ، ولكنه هو الآخر قدم

فكراً ينطوي على عنصر او مضمون ميتافيزيقي . لقد انكر كل فكرة وكل مذهب مطلق، انكر امكان اية معرفة لطبيعة الاشياء، لجوهرها ، ولمقاصدها، وقال بضرورة الاكتفاء بالدراسة العلمية والكشف عن قوانين المظاهر فقط، اي العلاقات الثابتة بينها . لقد حدد روح المذهب الوضعي الذي نادى به بأنه يعني دراسة السنن العامة الثابتة التي تسود المظاهر الاجتماعية التاريخية بدلاً من دراسة العلل المزعومة . ولكن كونت وجد ان الدور الوضعي لا يفرض فقط ظهور علم جديد هو السوسيولوجيا ، بل يفرض نشوء دين جديد، هو دين الانسانية . كان هدفه اشادة النسبي في كل مكان ، بدلاً من المطلق ، ولكنه تحول سريعاً أمام منطق الاحداث والواقع الى تأليه النسبي والانتهاء في ديانة جديدة شاملة عامة ، ولكن بدون إله . عبر عنها بقوله : « اطرحوا الله جانباً باسم الدين » ، اي دين الانسانية الجديد . الدين الجديد ذاك الذي أراد ابرازه يشبه في تركيب الدين المسيحي . ففيه ، نجد اولاً الثالوث المقدس الذي يتألف من الكائن الاكبر او الانسانية ، من الطوطم الاكبر او الارض ، ومن الوسط الاكبر او المكان ؛ هذا بالاضافة الى روزنامة جديدة ، وطقوس ونظم عديدة يصبح فيها كونت نفسه البابا الجديد الذي يتخذ كاتدرائية نوتردام منبراً لتبشيره بالدين الجديد . تتميّز الوضعية التي نادى بها في رفض الميتافيزيق بمضمون ميتافيزيقي جديد ، وهو القوانين العامة التي تسود التاريخ والتي لا مكان فيها للفرد وللفردية .

يؤكد اصحاب المذهب الوضعي دائماً ، من كونت وهيوم وفاهينجر ، الى شليك وايار وكارناب، ان التحديدات او العبارات ذات الطابع الميتافيزيقي هي دون معنى . ولكن الموقف ذاته هو موقف ميتافيزيقي . فإن نحن حددناه بأنه يرجع في تفسير مظاهر المجتمع او التاريخ او الطبيعة الى حقيقة نهائية مستورة لا تمكن ملاحظتها وراء المظاهر ذاتها ، فان الوضعيين لا يؤلفون ، ولا شك ، موقفاً ميتافيزيقياً جديداً . ولكن الخاصة الأساسية في المواقف الميتافيزيقية ليست ، في الواقع ، الحقائق التي تكمن مستقلة مستورة

وراء المظاهر ، بل في علاقة الحقائق ذاتهـا مع المظاهر ، أو في الدور الذي تلعبه تجاه المظاهر . قيمتها ليست في ذاتها ، بل في انها بمجموعة من المبادىء والفرضيات الاساسية التي تفسر المظاهر وتضبطها ، تترجمها وتعطيهـا وحدة ومعنى . انها ، بكلمة اخرى ، تلك التي لا تحتاج ان نتجاوزها الى مبادىء وفرضيات اخرى في تفسير مظاهر الاجتماع والتاريخ . فأن تكون موجودة وجوداً مستقلاً في شكل حقائق منفصلة عن مظاهر التاريخ والاجتماع التي تعبر عنها أو تعبر فيها عن ذاتها ، كما نرى في الميتافيزيق التقليدية ، او ان لا يكون لها اي وجود سوى ذلك الوجود الذي يجعلها جزءاً من المظاهر أو خاصتهـا الاساسية ، كما نرى في الفكر الفلسفي الحديث ، فمسألة فلسفية لا تحدّ من الدور المعطى لها ، وهو تنظيم تلك المظاهر وسيادتها . بهذا المعنى ، تكون الفلسفة الوضعية في شتى اشكالها ، موقفاً ميتافيزيقياً لأنها تقدم مفهوماً كلياً في طبيعة التاريخ والمجتمع والطبيعة . ففيها جميعاً نجد مبدأ اساسياً يسودها ، وهو ان الطبيعة والمجتمع أو التاريخ ليست سوى مجارٍ من الاحداث المتتابعة دون قصد او معنى عام ؛ وهذا يعني ترجمة اساسية وتفسيراً نهائياً لطبيعة الاحداث التي يتكوّن منها المجتمع او التاريخ . ليست المسألة هنـا مسألة خطأ أو صحة الوضعية ، بل كيف ان الوضعية تعطي مفهوماً عن طبيعة المجتمع والتاريخ عن طريق إعطائها مفهوماً عاماً عن الوقائع والاحداث التي يتشكلان منها .

*

كانت اولى الثورات الفلسفية والسياسية المنظمة ضد المواقف الميتافيزيقية التقليدية ، عقلانية القرن الثامن عشر وما جاء في ذيلها من ايديولوجية وثورات ليبرالية . ولكننا هنا ايضاً نرى ، على الرغم من المظاهر ، موقفاً ميتافيزيقياً واضحاً . فالفلاسفة والمفكرون الذين حققوا ذلك كانوا لا يكلّون عن الترديد بأن جميع الناس يولدون ويبقون افراداً متساوين في الحقوق . القانون تعبير عن الارادة العامة ، والارادة العامة عاقلة وعادلة دائماً ، والطبيعة وضعت في في قلب كل انسان مبادىء خالدة يجب العمل بوحيها .

ركّز بورك هجومه على المفكرين الثوريين آنذاك ، على هـذه الناحية ،

وحاول ان يبين بأنهم مدفوعون بنظريات ميتافيزيقية بدلاً من الاهتمام باحلال اصلاحات حسية واقعية . وبانتام ايضاً ، انتقد ، على الرغم من ثوريته ، فكرة الحقوق الطبيعية التي جاؤوا بها بسبب طابعها الميتافيزيقي . قالت الايديولوجية التي نشأت من هذه العقلانية إن الواقعية او الموضوعية تبرز في المجردات العامة فقط ، ولم ترَ في نطاق الواقع شيئاً سوى تعبير فردي عن العامّ والمجرد . كانت المجردات التي توصلوا اليها في سعيهم وراء « النموذج الخالد للنظام الأكمل » تسود الكائنات الانسانية الحسية الفردية وتطلب من كل منها ، حسب تعبير سوريل ، تضحية دائمة بالدم والحرية . يجب على الفرد ان يطمئن الى نشاطه العقلي وحركته الفكرية بسبب صفة الشمول التي تميّز العقل . فالعقل واحد عند جميع الناس ، ذو طبيعة واحدة في جميع الأزمنة والأمكنة لا يتغير ولا ينطوي على أية فروق ، يعني معرفة بضع حقائق بديهية بسيطة قائمة في ذاتها ، وهو واحد عند جميع الناس ، يملكه الناس بالتساوي ، ولهذا وجب ان يكون دليل الحياة .

كان المبدأ القائل مثلاً باعطاء فرص متساوية للجميع تفتح أمامهم جميع الابواب ، مجرداً كغيره من المجردات ، يعني في الواقع ، بأن الفرد يستطيع ، بشكل فردي مستقل ، ان يبني حياة جديدة خاصة به دون اي اعتبار لقوى التاريخ والاجتماع التي تحدد وتبلور الفردية من الخارج . ان هذا المبدأ يعني ، كمبدأ المساواة ، اشادة بمجتمع بدائي من جديد ، اي مجتمع لاتاريخي تزول وتمحي فيه جميع النظم والفروق التي تشوه صورة هذا الجوهر الانساني الواحد ، لأن مجتمعاً كهذا يستطيع ان يوفر الحقوق المتساوية للجميع أو ان ينطلق دائماً من نقطة واحدة متساوية .

تتباين الأفكار التي بشر بها المفكرون والفلاسفة الذين ترجع اليهم الثورة الفرنسية وتختلف الى حد قد يستحيل التقاؤها في مذهب اجتماعي سياسي واحد منسجم . ولكن إن نحن أهملنا التفاصيل وركّزنا الانتباه على الأفكار الأساسية ، أو انتقلنا من الصعيد السياسي الى الصعيد الفلسفي المحض ،

لرأينا ان جميع هذه الأفكار والفلسفات المختلفة تنبع من مبدأ واحد ذي طبيعة مجردة تتفرع منه ، وأن مفكري وفلاسفة الثورة اعتبروا هذا المبدأ قاعدة انطلاق لتفكيرهم الفلسفي والسياسي ، ألا وهو ضرورة إلغاء النظم التقليدية التي تسود المجتمع واستبدالها بقواعد بسيطة بديهية تشتق من ممارسة العقل الانساني . ففكرة العقل الانساني الواحد كحقيقة اولى ، وكنقطة انطلاق ، كانت الفكرة التي كمنت وراء جميع ما جاءت به الفلسفة في نطاق السياسة والاجتماع .

هذا ما جعل الكائن الانساني الفردي جزءاً من حقيقة عامة هي العقل . ولكن هذه الحقيقة المجردة كانت تطلب مثل مولوخ - أحد آلهة الكنعانيين الذين كانوا يضحون بأولادهم اكراماً له - تضحية الفرد على مذبح التجريد . حاولت هذه الفلسفة التي أظهرتها الايديولوجية الليبرالية جاهدة أن تستبدل فكرة الله بالعقل ، ولكن العقل بقي مجرداً لا يقل تجريداً عن فكرة الله السابقة . كان ذلك ظاهراً واضحاً في مؤلفات فلاسفتها . فتاين وجد أن التجريد الذي يهمل الواقع الحسي يسود فكر مونتسكيو نفسه ، وهو تجريد عبر عن ذاته بوضوح في الثورة الفرنسية والثورات الليبرالية الديمقراطية الأخرى التي أهملت الواقع السائد اهمالاً تاماً وركزت اهتمامها على مفاهيم عامة مجردة تعالج الواقع باسمها وتحاول تغييره تغييراً تاماً عن طريقها . كانت الحرية التي دعت اليها مجرداً محضاً ومفهوماً أخلاقياً كالإرادة العامة التي نشأت عليها .

لهذا ، نجد اعتقاداً عاماً بأن ما لا يعرفه الناس كلهم هو شيء لا يحتاجه احد ، وان ما أسموه بالدين الطبيعي ينطوي ، حسب تعبير فولتير ، فقط على المبادىء الاخلاقية العامة المقبولة في جميع المجتمعات الانسانية . وصف سويفت هذا الموقف الميتافيزيقي المجرد ساخراً ، فقال بأن أي افتراض لا يكون مفهوماً من أضعف العقول لا يشكل جزءاً من الدين الطبيعي . كان فلاسفة ومفكرو الايديولوجية الليبرالية الديمقراطية يفتشون في التاريخ عن « الطبيعة الانسانية »

كما هي في ذاتها ، فدرسوا التاريخ وهم يحاولون أن يستخرجوا منه تلك الأفكار ، والعادات ، والنظم التي تنتشر بشكل عام والتي ترافق دائماً التجربة الانسانية ، لأنهم رأوا فيها تجسيداً للخصائص الثابتة العامة في الطبيعة الانسانية ، والتي يمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها في بناء مجتمع عادل . كان على الفرد ، لذلك ، عندما يواجه أي مذهب أو عقيدة او إنتاج فني الخ ... أن يحاول اولاً ان يرى ان كان هناك اي عنصر لا يمكن ادراكه بأي عقل عن طريق نور الطبيعة الصرف ، أو عن طريق التجارب الواحدة التي يشارك بها الناس كافة ؛ فإن وجد ان هناك عنصراً لا تتحقق فيه الصفة الشاملة تلك ، وجب ان يطرحه جانباً كعنصر ديني او اخلاقي مزيف فاشل أو انتاج فني أو فلسفي فاسد . لقد كانوا ، في الواقع ، يفتشون عن الانسان كانسان ، في ذاته المجردة . ولكن الانسان ذاك ، كالانسان الاقتصادي او الانسان العقلاني ، مفهوم ميتافيزيقي لأنه كائن غير موجود في حدود المكان والزمان، والطريقة الوحيدة للوصول اليه تبرز في استخلاص تلك الميزات والخصائص التي يساهم فيها الناس جميعاً ، وفي جميع الأزمنة والأمكنة ، في الكشف عن جميع الافكار والعادات والنظم الواحدة التي نراها عند جميع الشعوب في كل زمان ، وفي استثناء أو شجب جميع الافكار والعادات والنظم والقيم الاخرى المحلية أو المؤقتة . ان ما ينتج عن ذلك يمثل الحقائق الواحدة المشتركة بين جميع المجتمعات ، أي الطبيعة الانسانية .

عندما أراد توماس باين ان يدافع عن مبدأ الحرية في دفاعه عن قضية الثورة الأميركية نقض موقف اولئك المفكرين الذين يحاولون ان يبرهنوا على الحرية او على الحق فيها ، لان الحرية مستقلة عن اية ارادة او تفسير او تبرير ؛ فهي تجد بذورها في كل إنسان، ناشئة في كل فرد، وهي في طبيعة كل الناس، ولا يمكن التنازل عنها . كان هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية مفهوماً لا تاريخياً ، أحلّ فكرة التقدم التي استقاها من الطبيعة تلك مكان فكرة الله ، فجعلها تسحق هذه الفكرة على الأقل في ذهن الطلائع الثورية . فليس هناك ، في

الواقع ، من شيء ثابت لا يتغير سوى حقوق الانسان الأصيلة التي لا يمكن التفريط بها .

كان هذا الموقف الميتافيزيقي من الاسباب الاولى التي قادت العقلانية والايديولوجية الليبرالية الى معارضة المسيحية لأن صفة الشمول تنقصها من ناحيتين : فهي ، أولاً ، تاريخية ، اي ان مبادئها لا يمكن ان تكون معروفة من الذين عاشوا قبل ظهورها ، او من الذين لم يعرفوا بوقائعها التاريخية ؛ وتعبر ، ثانياً ، عن ذاتها في مذاهب معقدة وطقوس مليئة بالاسرار والالغاز ، وبذلك لا تكون من ذلك النوع الذي يمكن لجميع الناس ، من بدائيين ومتحضرين ، من بسطاء ومثقفين ، ان يدركوها تلقائياً ويكشفوا عن حقيقتها دون عناء او جهد .

*

الى جانب العقل يقف مفهوم ميتافيزيقي آخر هو مفهوم الطبيعة التي أعطوها في الايديولوجية الليبرالية فضيلة اكبر من العقل وميّزوها عنه ، لأن الطبيعة هي مصدر النور وضمانة العقل . انها حكمة ونبل فليُصْغِ اليها الانسان إن اراد أن لا يخطىء لأن الطاعة لقانونها العادل كافية . على الدين الجديد أن يكون ديناً طبيعياً ، وهو طبيعي لأنه امتداد للطبيعة فقط ، ولأنه يتبع الغريزة التي ترسخها الطبيعة فينا وتسمح لنا بالتمييز بين الحقيقي والفاسد ، بين الشر والخير ، ولأنه ، بدلاً من اعتبار حياتنا الفانية تجربة شريرة ، فانه يخضع لقانون الطبيعة التي تجعل من الحياة تجربة سعيدة .

هذا يعني ان العقلانية آمنت بوجود مبادىء عامة شاملة كلية ينشأ عليها الوضع الانساني ، وتفسره ، وتتحقق في سلوك وعقل كل فرد . هنا ، نرى صورة واضحة بليغة عن الموقف الميتافيزيقي في جميع اتجاهات القرن الثامن عشر الاخلاقية ، في ما اسموه بالعقل والطبيعة . وصفه بعضهم بقوله ان مبادئه واضحة لدرجة يقدر بواسطتها اي رجل ، يستطيع قراءة أبسط العبارات ، ان يكشف عنها . هذا المفهوم ، مفهوم قانون العقل والطبيعة ، كان ينطوي على جاذبية ساحرة تفسر كل شيء . فوثيقة اعلان الاستقلال في الثورة الاميركية

تبرر الثورة والحقوق التي تدعو اليها باسمه ، ووثيقة اعلان حقوق الانسان التي كانت قاعدة الثورة الفرنسية ترّسخ الحقوق التي تبشر بها في هذه الفكرة وتعلن « ان القصد من كل نظام سياسي هو الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية » . يصف كارل باكر الوضع بقوله : « ان أتباع الفيزياء النيوتنية لم يرفضوا التعبد والصلاة ، ولكنهم أعطوا موضوعاً جديداً لعبادتهم وصلاتهم. فبعد ان رفضوا فكرة الله وشوهوا طبيعته ، ألهوا الطبيعة وقدسوها مكانه » .

كان مونتسكيو يقف وحيداً بين هؤلاء الفلاسفة عندما استنتج في دراسته عن « روح القوانين » بأن المبادىء العامة والثابتة في الطبيعة الانسانية ، المبادىء التي قال بها الفلاسفة هي في الواقع نسبية . هاجمه فولتير وكوندورسه، على الأخص ، بشدة لأنهما رأيا ان فلسفته تركّز الحق على الوقائع او الواقع، وتهتم بما هو كائن بدلاً من الاهتمام بما يجب ان يكون . هذه هي في الواقع مهمة المفكر الانقلابي الاولى : ان يهتم بما يجب ان يكون . لهذا لم يكن مونتسكيو المفكر الذي بنى الثورة ، بل هم الآخرون من طراز فولتير وروسو وهولباخ.

هذه الخاصة تولّد في العقلانية وفي الايديولوجية الليبرالية التي تعتمدها سذاجة فكرية بما تنطوي عليه من ايمان بقيادة المجتمع الى عهد جديد . ففي هكذا منطق نجد نقصاً كبيراً في تقدير الصعوبات الجة والمشاكل الكبرى التي تعترض الطريق المؤدية الى هذا العهد. انهم آمنوا أن الاعتماد على العقل فقط قمين بتحقيق اهم التحولات الثورية للتقاليد القديمة دون اي خطر او مغامرة ، فوعدوا الانسان بأن قبوله للعقل يغسله تماماً من الخطيئة الماضية ويرفعه الى حياة جديدة . الايمان ذاك ميتافيزيقي ، متهور في ميتافيزيقيته ؛ فقد كانوا مقتنعين كل الاقتناع بأن طريقهم طريق العقل الخالد، طريق منطق شبه إلهي، ووثقوا بأن استنتاجهم ينطوي على الدقة والثقة اللتين تميزان هندسة اكليدس.

لا تختلف المبادىء التي ينشأ عليهـا الدين المدني الذي أعلنه روسو عن المبادىء الخالدة التي لا تتغير والتي تشتق من طبيعة الانسان والأشياء ، ويمكن

البرهان عليها بدقة تامة كما لو كانت مبادىء هندسية .

« العقل والطبيعة هما الآلهة التي أؤمن بها » ، هكذا عبر دوبار في جمعية العهد ، عن الانقلاب الفرنسي في تمرده الميتافيزيقي الذي أقام العقل مقام الله في سيادة المجتمع والفرد . سادت هذه الفكرة جميع حركات وفئات هذا الانقلاب . فعلى الرغم من فوضوية وبدائية الاضطرابات التي قامت بها بعض الجماعات الهائجة تحت إمرة قادة من أمثال ڤارله وجاك رُو ، وعلى الرغم من سطحية الاشتراكية التي نراها في منشورات من النوع الذي كان يكتبه دوليڤيه ، لانج ، مومورو ، وآخرون ، فان هذه الجماعات كانت تستوحي الآمال الكبرى التي ولدتها فكرة الحقوق الطبيعية .

عبّرت العقلانية تلك عن ذاتها في الانقلاب الفرنسي وفي الايديولوجية التي كانت قاعدة لها عن طريق روسو. كان مبدأ روسو الاساسي مبدأ العقلانية الذي انشأ تناقضاً بين الطبيعة والتقليد فرأى ان الفرد الذي يسمح لمشاعره وعواطفه بأن تنقاد لدين او مذهب انساني ما يخسر طبيعته بطريقة تماثل سقوط الانسان في المسيحية. ما دعوته الشهيرة في الرجوع الى الطبيعة، في الواقع، سوى دعوة الى تحرير ذات الفرد من جميع ألوان الضبط والضغط الاصطناعية . ولكن روسو الذي دعا الى ذلك ورأى ان الانسان الانسان أو على الأقل ، الانسان الخلاق ، هو الذي لا يتطلع الى أي مذهب يقوم خارج ذاته فيقلده ، بل يرجع الى ذاته فيبلغ درجة واضحة من التعبير ، لا تتحقق لمن يخضع للتقليد ، هو الذي خلق مبدأ الارادة العامة التي تشكل ، في الواقع ، حقيقة تماثل جميع الحقائق الميتافيزيقية في طبيعتها . الطبيعة الميتافيزيقية تلك سببت ، في رأي راسل ، امتداد واستمرار استخدام المجردات الميتافيزيقية بين فلاسفة ومفكري الديمقراطية .

انطوت فلسفة روسو الثورية ، على ما أسماه بارادة الجميع ، وبالارادة العامة ؛ الاولى هي ارادة مجموع المواطنين بشكلهم الفردي الذري المحض ،

وترادف ما تعتبره الديمقراطية الحديثة بإرادة الشعب ؛ والثانية هي تلك الارادة العضوية العامة التي تتميز بوحدة في ذاتها تفصلها عن ارادة الافراد في مجموعهم . ان روسو لم يعلن اي قياس موضوعي لقياس النوعين ، او تعيين الحركة أو الحزب او الفرد الذي يعبّر عن الارادة العامة ، ارادة المجتمع ككل . فعدد الاصوات عاجز عن ذلك لأنه يدل على ارادة الجميع فقط ، ولهذا كان من الممكن للارادة العامة ان تتحول الى قاعدة نشأ عليها العهد اليعقوبي الكلي .

هذه الارادة العامة هي ، في الواقع ، الطبيعة الانسانية الواحدة التي قالت بها العقلانية . انها مطلق ذو مضمون ميتافيزيقي ، وككل مطلق من هذا النوع ، نشأت كحقيقة نهائية تكمن وراء المظاهر ، يتم الكشف عنها عن طريق الادراك والوعي ، وذلك ممكن عندما تتحرر ذاتنا من جميع الميول والشهوات التي تميّز كل فرد منا في فرديته الخاصة ، فلا يبقى سوى تلك المشاعر أو الارادة العامة التي يشارك بها كمواطن ؛ إذن فالارادة تتخذ صفة الكينونة ذاتها ، وهي الينبوع النهائي الذي ينبثق عنه المجتمع وجميع ما في المجتمع من مظاهر ونظم وقيم . لهذا ، نجد روسو يصفها بأوصاف المطلق الميتافيزيقية ، فيجعلها واحدة لا تتجزأ ، ومعصومة لا تخطىء .

كانت عناصر فكرة العقد الاجتماعي التي كمنت وراء الارادة العامة جميعها تصورات خيالية لا يبنى عليها أي برهان تاريخي . فقد كانت لاتاريخية أو خارج التاريخ ، ولكنها استطاعت ان تسود العقل الحديث وان تولد فيه شتى الحركات الثورية . كانت فكرة ميتافيزيقية محضة ، ولكن ذلك لم يمنع اشتقاق فلسفات اجتماعية عديدة منها اعتمدت عليها كقاعدة تولد فيها معنى التجانس والوحدة . كان ذلك ممكناً لأنها نشأت ، ككل مضمون ميتافيزيقي في أية ايديولوجية انقلابية ، في ظروف وأوضاع تاريخية انتقالية فرأت فيها مخرجاً من متناقضاتها . عاشت هذه الفكرة قروناً عديدة قبل هوبز ولوك ومونتسكيو وروسو ، ولكنها بقيت فكرة تقتصر على بعض المفكرين والفلاسفة ،

ولكنها ، في المراحل الانتقالية التي ابتدأت في القرن السابع عشر ، استطاعت ان تتحول الى فلسفة اجتماعية متكاملة ، ومنها الى ايديولوجية انقلابية تفرعت عنها حركات ثورية عديدة . وجدت هذه الحركات في عناصر الفكرة عن الدولة والطبيعة الانسانية والملكية والعقل ما يتناسب مع القوى الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تمثلها ، ويصلح في التعبير عنها فتبنتها . ان هذه الصلة الحية بينها وبين هذه القوى هي التي أعطتها حق الحياة ، وليس عقلانيتها .

دلّت الايديولوجية الليبرالية، في أشكالها المختلفة، على أشياء كثيرة في الفرد الانساني، ولكن هذا الفرد لم يكن نتيجة نمو تاريخي معين، يتميز بعلاقات عائلية انسانية معينة، ينشأ في مجتمع محدد يخضع لعادات وتقاليد أعطته صفته الخاصة، او يتفاعل مع دور تاريخي اجتماعي يرتبط به مكانياً وزمانياً، بل كان، على العكس ، فرداً منعزلاً عن التاريخ ، مفصولاً عن الزمان والمكان ، وكائناً مزوراً مصطنعاً لا يرتبط بأي رباط صحيح مع الغير او الوضع الانساني .

كتب أكتون بأن الثورة الانكليزية أحلت حق ذوي الملكية الإلهي محلّ حق الملوك الإلهي ؛ وذكر داوسن ان انكلترا بقيت لمدة قرنين جنة ذوي الملكية ، ولكنهما نسيا أن يضيفا بأن الايديولوجية الليبرالية الانقلابية أحلت، قبل ذلك ، القوانين الطبيعية الاجتماعية الاقتصادية محلّ ارادة الله ، وأعطتها القدرة ذاتها وجعلت من انكلترا، بالاضافة الى تحويلها لجنة يسكنها ذوي الملكية، ميداناً حراً تعمل فيه القدرة الإلهية الجديدة، قدرة القوانين الطبيعية التي حررت الله من عمله في التاريخ والمجتمع .

إن مبدأ الحقوق الطبيعية حوّل قضية الحد من سلطة الدولة من صعيد الحقوق الدستورية الى صعيد الميتافيزيق او الحقوق الميتافيزيقية . فهي ذات طبيعة ميتافيزيقية لأنها لا تأتي عن تقليد اجتماعي ، ولا تُمنح للفرد من الخارج ، وغير محدودة بزمان او مكان او اوضاع اجتماعية تاريخية . انها حقوق يولد الناس بها ومعها ، لا تقتصر على فئة دون اخرى ، بل تمتد الى جميع الناس

والأفراد بحكم طبيعتهم الانسانية الواحدة . فهي حقوق لا تتأثر بمولد او مرتبة اجتماعية او طور تاريخي .

تمسك بانتام والنفعيون الانكليز ، على الرغم من الموقف الفلسفي الذي نقض فكرة الحقوق الطبيعية ، بمبادىء لا تختلف في جوهرها عن تلك الحقوق. فقد افترضوا قَبْلياً أن الملكية الخاصة في الأرض والملكية الخاصة لرأس المال هما نظامان طبيعيان ، وأعطوهما حياة جديدة بالقول بأن التقدم الاجتماعي ينتج عن ممارستهما . فوراء جميع نظرياتهم ومبادئهم وكتاباتهم يكمن قبول الملكية والحرية الاقتصادية كحقوق مطلقة وقاعدة للتنظيم الاجتماعي لا يدخل اليها الشك .

ان النفعية محاولة أريد بها تطبيق مبادىء نيوتن على الصعيد الأخلاقي السياسي ، فابتدأت باستخدام عبارات الفيزياء في تحديد العلاقات والقوانين التي تسود هذا الصعيد . إن مبدأ السعادة العامة ، او المبدأ القائل بأكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن ، او المبدأ الذي نشأ عليه هذا المذهب ، مبدأ ميتافيزيقي لأن المقصود به ليس فقط ان يكشف عن طبيعة ومعنى الاجتماع والحركة الاجتماعية ، بل ان يكون مقياساً مطلقاً يُقاس به كل شيء ، صحته ومعناه . حاول بانتام ان يشرح بأن الانسانية تخضع لسيادة سيدين ، الألم واللذة . انهما وحدهما فقط يدلان ماذا يجب ان نفعل ، فمن جهة مقياس الشر والخير ، ومن جهة اخرى سلسلة الأسباب والنتائج التي تربط بهما . يؤكد مبدأ المنفعة او ينقض كل عمل من اعمالنا تبعاً لما ينطوي عليه من ميل يزيد او يُنقص من سعادة ولذة الفرد . كانت النفعية تقول بأن مبدأ المنفعة الذي تترسّخ عليه يختلف عن بقية المبادىء الأخلاقية الأخرى التي سبقتها في كونه ليس تعبيراً عن تفضيل شخصي لفيلسوف أخلاقي ، بل هو تعبير عن قانون موضوعي في الطبيعة الانسانية . انه مبدأ لا ينفتح لبرهان مباشر لأن ما يبرز للبرهان على كل شيء لا يمكن البرهان عليه ذاته .

هكذا ، نرى ان الايديولوجية الليبرالية في أشكالها المختلفة، كانت تحاول،

في أدلتها وبراهينها، ان تدعم صورة عن العالم فقط تبنتها قبل ظهور أي برهان عليها ، وهي تدور حول الاعتقاد بأن العالم يمكن ان يكون ذا تركيب عام واحد فقط . ففي العالم الطبيعي التاريخي الموضوعي ، لا نجد أي اثر للقيم التي نادت الايديولوجية الليبرالية بها من مساواة ووحدة وحرية . لقد كانت خلقاً محضاً من العقل ، وتصوراً من تصوراته ، ولكن في طبيعتها الثورية حولت الواقع وغيرته بشكل جديد .

لهذا نجد ان المبادىء التي ينشأ عليها الدين المدني الذي أعلنه روسو « لا تختلف عن المبادىء الخالدة التي لا تتغير والتي تُستخرج من طبيعة الانسان والاشياء ، ويمكن البرهان عليها تماماً كما لو كانت مبادىء هندسية » .

اعتبرت الايديولوجية الليبرالية في ثوراتها وأشكالها المختلفة ان العقل واحد لا يتغير ، يتجاوز حدود الزمان والمكان ولا يخضع لأي تبديل . لهذا فشلت وكان محتماً عليها ان تفشل ، في كل مرة حاولت ان تحقق أهدافها دون اي تحويل في فرضياتها الفكرية الاولى، أو في اساليبها السياسية في ظروف تختلف اساسياً عن تلك التي رافقت ولادتها . آمن القرن التاسع عشر بأن هذه الايديولوجية تجد تبريرها على ضوء العقل ، وتكمن بذلك وراء التاريخ وخارج الصيرورة التاريخية ، فأهمل العنصر التاريخي المتغير في الإطار الزماني المكاني الذي نشأت فيه فلسفته والذي يبرّرها وحده ويحفظ فعاليتها . تجاهلت الايديولوجية الليبرالية النسبية التاريخية الاجتماعية ، فجعلت من ذاتها نظاماً ثابتاً من الفرضيات والمبادىء التي تنطبق على اي زمان ، بدون اي اعتبار للأوضاع التاريخية المختلفة . لهذا ، كان من الطبيعي ان تفشل في ادراك اي وضع ، أو التجاوب مع أية مرحلة لا تنطوي على الاوضاع الاساسية التي رافقت ظهورها .

ان عنصر الحقيقة أو الخيال في موقف ايديولوجي انقلابي ، ما يؤكده أو ينقضه ، ما ينكره وما يقدسه ، ما يؤمن به وما يرفضه ، هو نهائياً واخيراً

تعبير عن مضمون ميتافيزيقي يرافق دوماً السلوك الانساني عامة ، والثوري خاصة ، في علاقته مع القدر التاريخي .

*

انا نجد التجربة ذاتها في الماركسية وهي محاولة أخرى منظمة منسقة في نقض المواقف الميتافيزيقية . كان جدانوف يتكلم باسم الماركسيين جميعاً عندما كتب في « حول الأدب والفلسفة والموسيقى » بأن الماركسية ليست مدرسة فلسفية من النوع التقليدي ، وبأنها على عكس المذاهب السابقة ، ليست علماً فوق العلوم الاخرى ، بل تمثل أداة بحث علمي ، ونهجاً يدخل الى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية فيتمثل نتائج هذه العلوم في مجرى نموها . ان الماركسيين أحرار في ترديد هذا وتكريره ، ولكن مما لا شك فيه ان الماركسية هي اكثر من ذلك بكثير ، لأنها تزعم الكشف عن طبيعة الواقع الثابتة ، وعن طبيعة الحقيقة الاساسية ، فتؤكد ان المادة او طبيعة المادية الديالكتيكية هي اساس كل شيء في عالم المظاهر المتغيرة المتحولة ؛ فتضع بذلك أساساً مطلقاً للمعرفة ، وتصبح ميتافيزيقاً لأن طبيعة الميتافيزيق الاولى تنشأ في وضع أساس مطلق للمعرفة .

تنكر الماركسية الميتافيزيق التقليدي من النوع المثالي تماماً ، ولكنها تزعم ، على طريقتها الخاصة ، بأنها أنتولوجيا تحاول ان تجعلنا نتعرف الى الواقع ، من ناحية علمية ودون ابهام . تنكر كل ميتافيزيق يؤكد حقائق روحية غريبة عن المادة، مثل الله والروح ، ولكنها تريد أن تنشىء انتولوجيا مادية او المادية الديالكتيكية التي تكشف لنا بالضبط عن حقيقة ذاك الواقع.

ان كثيرين من المفكرين الذين يمثلون جميع الاتجاهات من أمثال مونارو وكالفه وبيجو واستمان وكوستلر وبرلين وهيبوليت الخ... لم يتكلموا فقط عن الاساس الميتافيزيقي الذي تنشأ الماركسية عليه ككل ، بل الذي يعتمده الاقتصاد

الماركسي ذاته ، فرأوا أن الاقتصاد ذاك هو امتداد فعلي لموقف ميتافيزيقي يكن وراءه .

أرادت الماركسية متابعة المنهج الذي تعتمده العلوم التجريبية وترسيخ ذاتها على نتائج هذه العلوم . ولكن سلوك ماركس لم ينسجم مع هذا المبدأ ، وسلوك أتباعه كان أقل انسجاماً . فالوقائع وان لم تُشوه تماماً كانت تعاني تحويلات شاذة اثناء ربطها بالديالكتيك الماركسي . فهي ليست نظرية تجريبية او علمية ، لانها لا تقتصر على وصف المظاهر واقتراح نظريات حولها او حول تركيبها . ليست المادية الديالكتيكية افتراضاً ينفتح للتصحيح والتغيير تبعاً للوقائع ، بل عقيدة ميتافيزيقية تنكشف فقط عن طريق حدس خاص هو حدس تاريخي لا تجريبي . ان رفض هذه المادية التي تنشأ بها يعني ، تبعاً لماركس ، رجوعاً الى « المادية المبتذلة » التي تعترف بواقعية العلاقات والروابط التي يلشأ عليها برهان الحواس المادية فقط .

فوراء الايديولوجية الماركسية لا تكن تجريدات عقلانية او مبادىء علمية ، بل حاجات وميول تثيرها اوضاع اقتصادية اجتماعية نفسية معينة أي وضع لاعقلاني . ولكن الماركسية تعتبر على الرغم من ذلك ، أنها مذهب عقلاني وعلمي ، ووريثة المذاهب العقلانية السابقة ، وطليعة الفكر العلمي الحديث . ان هذا الموقف العقلاني الذي يرى ان الواقع يخضع لقوانين معينة تقوده في اتجاه معين تجعل اتباعها يثقون تماماً بانهيار النظام السائد وولادة النظام الجديد ، يُصبح ضرورة للعمل الثوري . فان كان العالم خاضعاً للصدفة، وان كان التاريخ دون معنى ، وان كان من غير الممكن التنبؤ بالمستقبل ، يُصبح من الصعب بث روح الثقة بالاتباع او وعدهم بالانتصار النهائي ، وهذا أمر تحاول الايديولوجية تجنبه، لانها، بدون هذا الامل والثقة بالنصر كضرورة، لا تستطيع ان تكسب ولاء الاتباع في صراع عنيف طويل .

لقد بيّنّا في فصل سابق ان هذه الفلسفة لم تكن أسعد حظاً من الموقف

الفلسفي المتشكك في تفسير صيرورة التاريخ والكشف عنها . ولكن إقناعها الانسان بأنه يعمل مع التاريخ وبأنه ينسجم مع القوى التي تعمل فيه كان كافياً لتوليد ثقة الانسان بنفسه وفي تحديد وجوده ، وبالتالي في جعله قادراً على التأثير في التاريخ وعلى تحويله .

كانت الأوضاع التاريخية التي برزت الماركسية فيها تعاني ازمة في الموقف العقلاني . فقد كان هناك خيبة حول عقلانية القرن الثامن عشر الميتافيزيقية وحول عقلانية هيجل المثالية ، لإن أزمات ذلك الدور كانت تدل بطريق غير مباشر على فشل أو عجز العقل عن تحقيق السعادة الانسانية . ولكن تلك الخيبة لم تؤدِ الى فشل العقلانية لان الانجازات الكبرى التي حدثت في العلوم الطبيعية كانت تدل ، من ناحية أخرى ، على التقدم الذي يمكن تسجيله بمنهج عقلاني . لهذا ، كان الموقف تجاه العقلانية مبهماً غامضاً ، وهو موقف وجد انكماشاً في بُناة الماركسية . فمن جهة آمن هؤلاء بأن العقل يستطيع أن يقود الانسانية الى السعادة ، ومن جهة أخرى آمنوا أيضاً بأن معرفة محضة لطبيعة الوجود الانساني العقلانية لم تكن ضمانة كافية بأن التقدم سيقود الى حياة اكثر عقلانية .

يصف كوستلر ، الشيوعي السابق ، الحركة الشيوعية كإيمان ، ويفسر بوضوح بأن السياسة الاشتراكية ليست مرتبطة الى سياسة بل الى ايمان . فكلما زعمت النظريات الاشتراكية انها علمية ، كانت آنية أو موقتة ، بينما تبقى القيم الاشتراكية دائمة .

كتب إستمان وهو ماركسي عريق بأن ماركس لم يدقق في هذا العالم المادي كما يدقق صاحب المهنة بمواد مهنته ، كي يتبين بأية طريقة يمكن له ان ينتج شيئاً آخر . لقد دقق كما يدقق الكاهن في العالم المثالي كي يرى إن كان يجد فيه ما تتوق اليه نوازعه الخلاقة ، أو على الأقل ، كي ينقل اليه هذه النوازع والأهواء . فالماركسية في شكلها الفكري لم تكن خطوة من

الاشتراكية المثالية الى الاشتراكية العلمية ، بل كانت خطوة من الاشتراكية الى دين اشتراكي ، وتدبيراً في اقنــاع المؤمن بأن الكون نفسه سيولد المجتمع الشيوعي الجديد .

أما هارولد لاسكي فيؤكد بأن الشيوعية شقت طريقها بمثاليتهـا وليس بواقعيتها ، بوعودها الروحية وليس بامكاناتها المادية .

لا يجد مانهايم في دراسته القيمة حــول « الايديولوجية والطوبى » اي فرق في طبيعة الاشتراكية المثالية والاشتراكية العلمية ، لأن كلاهما في رأيـه يعبر عن تفكير مثالي .

تطلعت الماركسية الى التجربة لتأكيد وتبرير الأحــكام والفرضيات التي جاءت بها، لا لامتحان الاحكام تلك ؛ وإننا لنفتش عبثاً في «الكتب المقدسة» عن اي دليل أو مقياس يحدد البرهـــان الذي يمكن للماركسيين ان يقبلوه كنقض ممكن لعقائدهم. ولكننا،بدون أي مبدأ عما يمكن ان يشكل نقضاً لأية نظرية من النظريات ، نبقى دون مفهوم واضح عما قد يكوّن تصديقاً لها .

تجدر الملاحظة هنا بأن هنــاك كثيرين يرون ان اتجاه عدد كبير من المفكرين الى الماركسية وقدرتهـا على جذب الكتاب والأدباء ، على نقيض المسيحية مثلاً التي قاومها الفلاسفة والمفكرون عند ظهورها ورأوا فيها تعبيراً شاذاً عن الطبقات الدنيا ، أمر يعود الى العنصر العلمي العقلاني فيها . ولكنه تفسير غير مقنع .

لقد تعرضنا لهذه الناحية في فصل سابق ، وبامكاني هنا الاضافة بأنه إن كان المفكرون قد أعطوا ولاءهم للماركسية بدرجة لا نجد شيئاً يماثلها في المسيحية عند ظهورها ، فذلك يعود الى أسباب عديدة ، أهمها عدد المفكرين الذي يتجاوز بمئات الألوف من المرات عددهم آنذاك ، وانتشار الثقافة انتشاراً عمّ المجتمع كله ، وزوال الحواجز والمراتب الاجتماعيـــة والهياراركيـــة الارستقراطية السابقة ، وانتشار الافكار الديمقراطية الحديثة . هذه الاسباب

جعلت من السهل على المفكر الحديث أن ينفتح للمفاهيم الماركسية . المفكر الحديث مفكر دون جذور تربطه الى تربة معينة ، والاسباب المتقدمة حوّلته الى كائن يفتش عن جذور .

ونجد، من جهة أخرى: ان القابلية على جذب المفكرين والفلاسفة لم تقتصر على الماركسية ، بل نراها في الكنيسة الكاثوليكية في العصر الحديث ، على الرغم مما أصاب الدين من انحلال وانهيار . فمن « هجرة » شليجل ومائة مفكر الماني اليها في القرن التاسع عشر ، الى هجرة مفكرين آخرين في القرن العشرين من أمثال مارسال وبردياييف وماريتان وچرين ، نرى ان الكنيسة الكاثوليكية كانت تنال حظها ايضاً في جذب المفكرين .

لم تكن النازية ايضاً قاصرة في هذا الشأن . فقد جذبت هي الاخرى المفكرين بالمئات والالوف على الرغم من انها كانت اكبر رفض ايديولوجي ظهر في القرن العشرين ، ضد التراث الغربي الحديث الذي أكد العقلانية والفردية والعلمية .

تعيد هذه الظاهرة ذاتها بالنسبة لفلسفات حديثة تنقض او تتجاوز العلمية والعقلانية . فمن البراچماتية الى الفرويدية ، ومن البرچسونية الى الوجودية ، نجد ان المفكرين والفلاسفة لا يترددون عن منح ولائهم لمذاهب من هذا النوع .

لا ترجع الظاهرة اذن الى علمية الماركسية ؛ والجواب الماركسي نفسه ، في احد عناصره ، على الاقل ، يبرر ذلك اذ يجعل فكر المفكر يرجع الى وضعه الطبقي ، اي الى عناصر نفسية تنمو من هذا الوضع وليس من عقلانية محضة .

ان الاسباب ترجع ، في الواقع ، الى خصائص تتجاوز العلمية والعقلانية . لا شك أن تأكيد الماركسية على « علميتها » كان سبباً أساسياً ، ولكنه يعجز عن تفسير هذه الظاهرة التي نجد تفسيرها في ترجمة عامة كلية لمظاهر الاجتماع والتاريخ . كانت هذه الترجمة ترجمة حية ، وهذه ميزة كل ايديولوجية انقلابية، لانها كانت تعبّر من وجهة معينة، عن واقع يحياه الفرد ويعانيه في هذا

العصر ، فتفسر الوضع العـــام الذي يُحيط بـــه ؛ فان كنا نجـد فيها لغة علمية تؤكد الاسلوب العمي ودور العلم في تحرير الانسان ، فاننا نرى فيهـــا ايضاً لغة اسطورية دينية ، لغة تمزج بين المنطق والصوفية . كان روح العصر العلمي يترك المفكرين والفلاسفة ، بعد ان يحررهم من التقليد ، في عالم « جاف » دون حياة او قصد او حل نهائي . رغبت الحركات الايديولوجية والسياسية التي نشأت في القرن التاسع عشر ، في ان تعالج هـــذا الوضع او الفراغ الذي تركه ظهور العلم والصناعة آنذاك ، فدعت الى حل انساني، ولكن دون اعتماد تام على منطق العلم، كاعتماد الماركسية، ممّا كان يكوّن القوة الاساسية التي تتغلغل الى كل مناحي الحياة . بيد أن الماركسية فعلت ما لم تفعله هذه الحركات ، فقد مزجت بين اللغة الانسانية واللغـــة العلمية ، وجعلت من مثُلها وقيمها تعابير حتمية عامة تسود التاريخ والاجتماع ، وبذلك كان باستطاعتها ان توسع نطاق تفسيرها لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وتجعله اوسع من اي شيء جاءت به الحركات الاخرى . هذا التفسير الشامل للوضع الانساني في ادوار انتقاليـــة كهذا الدور هو أهم ما ينزع إليه الفرد . وجد الفرد فيه لغة غير منفصلة عن اللغة التي أصبحت تُحيط به من كل جانب ابتداء من القرن الثـــامن عشر ، ووجد تبريراً يبرر وجوده ومقاصده اذ يجعل التاريخ نفسه يتجه بقوانينه في خدمة هـذه المقاصد . ولكن وراء ذلك يكن شوق المفكر الملح الى تفسير كلي لمظاهر الاجتماع والتاريخ ، وبالأخص الى حلّ انساني يعطي وضع الانسان قصداً معيّناً .

كان هذا المضمون الميتافيزيقي من الفروق الأساسية التي فصلت بين ماركس وباكونين والفوضويين الذين حاولوا دائماً أن يرفضوا كل موقف ميتافيزيقي . فكروبوتكين، وكان هو أيضاً رجل علم، رفض الماركسية في ناحيتها الاقتصادية والفلسفية، لأنه رأى أنها استدلالية وميتافيزيقية تجهل أساليب العلم؛ وباكونين كان دائماً يهاجم ماركس بسبب « جنونـــه النظري المستمر » ، ولكن من المؤسف ان نعلن ان الوضع الانساني يولّد دائماً في الانسان ميلاً الى هذا النوع

من الجنون النظري ، وان المواقف الفكرية التي باستطاعتها ان تسود الوضع يجب ان تعلو دائماً الى هذا الموقف النظري .

يقابل جاك ماريتان بين البورجوازية في فرديتها وبين الماركسية ، فيرى أن الثانية تنطوي على ميتافيزيق لا يميز الاولى ، يجعل منها فلسفة أعلى ، وإن كان ميتافيزيقاً خاطئاً. فهو يرى في النقد الماركسي للاقتصاد والنظام الرأسمالي ولنتائجه على الحرية الانسانية وعلى الثقافة نوراً بارقـــاً من الحقيقة ، ولكنه يندب الأساس الميتافيزيقي للماركسية الذي يبرز، بصورة خاصة، في إلحادها، لأنه يؤله الانسان الجماعي ويجعل جميع مقاصده أهدافاً تاريخية اجتماعية طبيعية.

تزعم الماركسية أن الشيوعية التي تنادي وتبشر بها لا تستوحي الشيوعية التي كنا نراها في الماضي، كشيوعية بابوف مثلاً، لأنها كانت تبرز من مبدأ الحقوق الطبيعية، بينما هي تلغي هذا المبدأ وتركّز شيوعيتها على التطورات الموضوعية في صعيد الانتاج الاقتصادي .

ولكن ماركس يتكلم دائماً عن جوهر الانسان او الجوهر الانساني ، حتى أننا نستطيع القول بأن جميع فكره ينبثق من هـــذه العبارة وإن المجتمع الشيوعي اللاطبقي الذي أراده ليس سوى وضع يُرجع الانسان الى نقاء جوهره. فالشيوعية هي وضع يستطيع فيه الانسان ان يكشف عن جميع امكاناتـــه ، وعن جميع كفاءات طبيعته ؛ انهـا الانسان الذي يتحقق في جميع امكانات النوع الانساني ، او الانسان الذي يطابق ويوافق جوهره الانساني .

لم يكن المفهوم الاقتصادي من صنع ماركس ، وكذلك لم تكن المـــادية ايضاً من خلقه . لقد وجد الاثنين في المجتمع الرأسمالي البورجوازي ، الاول في القرن التاسع عشر ، والثانية في القرن الثـامن عشر . ولكن ماركس حول المفهوم الاقتصادي المادي الى مفهوم ميتافيزيقي استقى منه مفهوماً اخلاقيـاً وطابعاً دينياً ، وانشأ عليه رسالة خلاص تشمل الانسان ككل . ترتبط القيم الماركسية مثلاً بمبدأ الصراع الطبقي وتبرز، في الواقع، عليه. ولكن المبدأ ذاته

كان مبدأ «اكسيولوجياً»[1] أو قيمياً ، لأن التمييز بين البروليتاريا والبورجوازية هو تمييز بين الخير والشر . حاول ماركس دائماً في فكره الواعي أن يكون لاأخلاقياً ، ولكن تعاليمه في الصراع الطبقي والمجتمع اللاطبقي تعاليم أخلاقية صرفة . يشكل الاستثمار في نظره الخطيئة الاولى الكبرى التي تكمن وراء المجتمع الانساني ؛ فأراد اعطاءه صفة اقتصادية محضة ، ولكن يستحيل ذلك من ناحية فلسفية، إذ من الواضح ان مبدأ الاستثمار هو مبدأ أخلاقي .

يؤكد كامو المطالب الأخلاقية التي تؤلف أساس الحلم الماركسي ، ويرى ان عظمة ماركس تبرز فيها وليس فيما زعمه من علمية .

اعتبرت الماركسية ذاتها مذهباً علمياً ، وانتقدها النقاد على هذا الاساس في أول الامر . ان الكثيرين من امثال سومبارت في المانيا ، وكروشه في ايطاليا عالجوها هكذا ايضاً . فسومبارت قابل بينها وبين ما أسماه بالاشتراكية الاخلاقية ، وقال بأنها تتميز عن جميع المذاهب الاشتراكية الاخرى باتجاهها اللاأخلاقي ، وبنقضها لأي موقف اخلاقي . أما كروشه فقد افرغها ايضاً من كل قضية اخلاقية .

كتب كاوتسكي ، الماركسي الالماني وفيلسوف الاشتراكية الديمقراطية الالمانية ، بحثاً حاول فيه ان يضيف الى الماركسية المثال الأخلاقي الذي يجب ان يكافح العمال في سبيله ؛ وهو إن صنع ذلك فلأنه رأى ان الماركسية تعني الكشف عن بعض الاتجاهات التاريخية فقط ، وانها لا تحكم إن كانت نتيجة هذه الاتجاهات المحتومة امراً يجب على العمال ان يتشوقوا اليه ام لا .

تغير هذا الوضع في اواسط هذا القرن . فالدراسات التي ظهرت وتظهر عن الماركسية ، تكرر باستمرار بأن الماركسية هي اولاً سيستام اخلاقي ، وان صحتها تنشأ أو تفشل على الصعيد الاخلاقي ، وان « رأس المال » هو في الواقع ، ليس دراسة اخلاقية بل دراسة ميتافيزيقية .

يدل المضمون الميتافيزيقي في الماركسية على ذاته بشكل خاص في الموقف

---

[1] - Axiologica

الذي يتمسك بصحة الماركسية أو يقول بها ، على الرغم من فشل قوانينها في الكشف عن المستقبل . ان جورج لوكاس ، ويُعتبر اكبر شارح او مترجم للماركسية ، يقول في هذا الصدد : « لنفرض جدلاً ان الدراسات والاكتشافات الحديثة برهنت دون اي شك ابداً ان الوقائع بينت على خطأ كل تأكيد ماركسي عن المستقبل ؛ يستطيع كل ماركسي حقيقي في وضع كهذا ان يعترف بدون تردد أو شرط بالنتائج الجديدة ، وان ينكر جميع نظريات ماركس وقوانينه بدون ان يتنكر بذلك لماركسيته الاصيلة دقيقة واحدة . إن الإصالة الماركسية لا تقوم في اعتراف لاانتقادي للنتائج التي توصل اليها ماركس ، ولا تعني ايماناً بتلك النظرية او هذا القانون ، وليست ترجمة كتاب مقدس . الإصالة في قضايا الماركسية ترجع بشكل تام الى المنهج . انها الاعتقاد العلمي بأن الماركسية الديالكتيكية هي المنهج الصحيح في اجراء أي بحث أو دراسة علمية ، وانه لا يمكن إنماء هذا المنهج وتعميقه واستمراره إلا في المعنى الذي أُعطي له من قِبل مؤسسيه ، ماركس وأنجلز . قادت جميع المحاولات في تجاوز هذا المنهج أو في تصحيحه ، وستقود دائماً الى مواقف سطحية تافهة وغير منسجمة . »

نرى هنا ، صورة واضحة عن المضمون الميتافيزيقي . يعبّر لوكاس ، في الواقع ، عن موقف جميع الذين يؤكدون الناحية الفلسفية في الماركسية . انه موقف يتمسك بمنهج فلسفي على الرغم من فشل جميع نبوءاته ، ويجد صحته في ذاته ، ويأبى الاعتراف باعتماده على الوقائع . فهو موقف يخرج ، في الواقع ، عن التاريخ لأنه يرفض ان يكون لمجرى التاريخ وأحداثه أي اثر في تحديد صحته . تبرز صحة اية نظرية علمية أو منهج علمي في القدرة على تفسير الواقع ، أو على تفسير نطاق منه ، فإن فشلت النظرية أو اخطأ المنهج ، وجب علمياً إهمالها والتطلع الى نظرية اخرى أو منهج آخر .

كان بارنشتين ، وهو من كبار الماركسيين ، أول من قام بتصحيح عام للماركسية على ضوء التطورات والاحداث الحديثة التي لم تنسجم معها ، فرأى ان

الماركسية تنبأت بزوال الطبقة الوسطى ، وبازدياد حدة الاستثمار الرأسمالي ، وبتضاعف شدة النضال الطبقي الخ ... وان هذه النبوءات كانت خاطئة ، فأراد البرهان على ذلك وتطوير الماركسية تبعاً لتلك النتائج . لقد رأى ان جميع النبوءات الخاطئة تعود الى تركز ديالكتيكي على التنـــاقض ، فأطلق على المنهج الهيجلي الديالكتيكي اسم « شرك وأحبولة » . استطاع بارنشتاين ان يحقق ذلك لأنه اتبع منهجاً تجريبياً ، ولكنه لو اتبع طريقاً فلسفياً لكان تمسك بصحة المنهج الماركسي المطلقة وأهمل ما يناقضها من تطورات واحداث. لذا ، لم يكن من الغريب ان تثـــور ثائرة الماركسيين ضـــده ، لأن الماركسية تتركز في مضمونها الميتافيزيقي أولاً ، والديالكتيك هو سدى المضمون ذاك . حدّد انجلز ، مثلا ، الديالكتيك بأنـــه علم يدور حول القوانين العامة التي تسود حركة ونمو الطبيعة والمجتمع الانساني والفكر ؛ والماركسية السوفياتية فرقت بين المادية الديالكتيكية وبين المادية التاريخية ، ولكنها جعلت الثانية امتداداً للأولى . تعلن الماركسية في الواقع ، من جهة ، بأن ليس هناك أية حقيقة مطلقة ، وبأن جميع أحكام الخير والشر ، والحق والخطأ هي أحكام نسبية وخاصة، ولكنها، من جهة أخرى ، تزعم أنها اكتشفت الحقيقة المطلقة حول معنى وسير التاريخ .

*

يتكلم كثيرون من المفكرين والفلاسفة ، كهوايتهد وباكر مثلاً ، عن مناخ الرأي أو « المناخ الفكري » للافصاح عن المبادىء والفرضيات الاساسية او الميتافيزيقية التي تسود دوراً تاريخياً ما ، وتحدد علاقات الفرد والمجتمع فيه . هذه المبادىء والفرضيات هي التي يتكوّن منها مـــا يمكن تسميته بالموقف الايديولوجي العام ، وتُفترض مرجعاً للفكر والعقل في وضع تاريخي معين . ان عقلانية او منطق فلسفة او مذهب ما امر يعتمد على فلسفة الحيـــاة التي تولّد الجو العقائدي السائد ، وقبول او نقض اي فكرة او مبدأ يتم على ضوء علاقته مع فرضيات ومسلّمات وعناصر هذا المناخ .

ترتبط كل ايديولوجية انقلابية، تظهر في العصر الحديث إذن، بمناخ فكري فلسفي عام يتكوّن منه هذا العصر . يتميز هذا المناخ بموقف علمي يسوده ، ولذا فإن الإيديولوجية تجد نفسها مضطرة للرجوع الى وقائع واحداث تجريبية ، والى منطق علمي . هكذا ، لم يكن غريباً أن نرى جميع الايديولوجيات الانقلابية التي ظهرت في العصر الحديث تزعم أنها تنشأ في هذا المنطق ، وأنها ترجع الى وقائع العقل والعلم والتاريخ والاجتماع . ولكن هذا لا يعني ان المعرفة التجريبية تستطيع ان تصل في ذاتها الى بناء ايديولوجية انقلابية . فهي تستطيع ان تبرهن على هذه الايديولوجية او على تلك الحقائق ولكنها لا تستطيع ان تكشف عنها او تقود اليها . فالوقائع تحتاج الى وحدة كي تجد معنى ، وتجارب الانسان في ذاتها لا توفر او تعلن عن أية رابطة بينها . ان الايديولوجية الانقلابية وحدها تستطيع ان تحقق ذلك ، وتحليل هذه الايديولوجية يحتاج الى نوع آخر من الناس غير النوع الذي يجمع الوقائع والأحداث ويحقق فيها . هو المفكر الانقلابي والفيلسوف الخلاّق الذي يحس التاريخ احساساً عميقاً عن طريق انقلابيته ، فيتلمس عفوياً ووجدانياً القوى العاملة فيه . لا يستطيع المفكر الذي يهتم بالوقائع فقط ان يرتفع الى صعيد الخلق الايديولوجي الانقلابي ، او الخلق الفلسفي الصحيح . يسود هذا النوع من المفكرين في الأدوار الثابتة ، الأدوار التي لا يستطيع او لا يهتم بها المفكر، بإثارة الشك في شرعية المذهب المتّبع . تعطي هاته الادوار الأولوية لهذا النوع من المفكرين ، فوجودهم اذن يدل في ذاته على تقليدية وجمود الدور . أما الادوار الانتقالية فإنها تفرض نشوء النوع الاول ، النوع الذي يتجاوز الوقائع والاحداث في واقعيتها الصرفة ، فيحاول ان يكشف عن منطق الاحداث ككل . هنا فقط يبرز المفكر الانقلابي .

ولكن بما ان الايديولوجية الانقلابية في طبيعتها المحضة ، في فرضياتها الاولى التي تتكوّن منها والتي تحدد موقفها الاساسي حول طبيعة المجتمع والتاريخ والكون، أمر لا ترتكز عليه التجربة ، وتفترضه افتراضاً ولا تبرهن

عليه تجريبيـــاً ، فإن القول يصح بأن جميع الادوار التـــاريخية التي تتميز بشخصية معينة هي أدوار ذات قاعدة ميتافيزيقية . أما القول بأن العقل البدائي او عقل العالم القديم أو القرون الوسطى مثلاً هو عقل ميتافيزيقي، وان العقل الحديث او عقلانية القرن الثامن عشر يمثلان دوراً تاريخياً ساده العقل ، فقول ينطوي على مغالطة . نشأت جميع هذه الادوار في فرضيات اساسية لا يرتكز عليها برهان او تجربة ، كانت كلها في مراحلها الديناميكية الحية أدوار ايمـــان . أعلن العقل الحديث عن ذاتـــه كقوة ضد الايمان وضد الميتافيزيق ، ولكنه كان، في الواقع، يبرز من فرضيات ميتافيزيقية جديدة ، وولـد أشكالاً من الايمان لا تقل عن أية أشكال رافقت مواقف ميتافيزيقية اخرى .

تتجاوز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في مقاصدها وفرضياتها الموقف العلمي والمنهج الموضوعي التجريبي . غير أن العـــلم هو الذي يحـــاول بطرقه تطبيق المقاصد والفرضيات والتدليل عليها والدفاع عنها . قد يكون هنـــاك سبب معقول لكل شيء في الايديولوجية ولكن ذلك لا يعني أن كل شيء فيها ينسجم مع العقل أو مع البرهان العلمي . يستطيع الفكر العقلاني الصحيح أن يُدرك منطق الفكر اللاعقلاني ، ولكن الفكر اللاعقلاني لا يستطيع ان يفهم موقف الفكر العقلاني الانتقادي .

الايديولوجية الانقلابية هي العمل في العالم وعلى العالم ، وعمل كهذا يعني الخروج من الذات الى العالم ؛ لهذا ، فان قضية « علمية » او « عقلانية » أيـة ايديولوجية في ذاتها ، كوحدة قائمة على حدة ، منفصلة عن العالم ، مستقلة عن علاقتها به، هي مسألة « لفظية » مجردة يمكن الاستغناء عنها تمامـــاً بدون ان يتأثر الانسان ، أو موقفه ، أو فكره ، أو وضعه الانساني بذلك . فقيمة الايديولوجية تبرز في قدرتها على سيادة وضبط العالم الخارجي وإعطاء الفرد معنى لحياته وعلاقته بالعالم ذاك، فإن نجحت كانت عقلانية، وإن فشلت كانت لاعقلانية .

تعبّر الماركسية عن هذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية خير تعبير . ونظريتها في المعرفة تقرر أن المعرفة هي للعمل وتنتهي في العمل ، وأن العمل يعني تجاوز الذات الى العالم . كان ماركس لذلك يؤكد بأن « المشاحنة حول حقيقة أو خطأ الفكر المنفصل عن العمل هي مسألة مدرسية صرفة » ، وأنجلز يكرر بأن نجاح عملنا هو الذي يبرهن على انطباق إدراكنا وتوافقه مع الطبيعة الموضوعية للأشياء الخارجية . « فالعمل » يجب أن يكون في رأيه « القياس الاول والاساسي لنظرية المعرفة » .

قرر فرويد بأنه ان كانت فكرة ما ، تلبي او تعبر او تحقق عاطفة من العواطف ، فان ذلك لا يعني انها فكرة خاطئة؛ ورأى فروم ان هناك أفكاراً صحيحة عديدة توصل اليها الانسان لأنه أراد ان تكون الفكرة صحيحة ، فأكثر الاكتشافات الكبيرة كانت نتيجة مصلحة في وجود شيء صحيح .

لم يصل الفلاسفة والمفكرون الانقلابيون الذين سادوا الفكر الانساني ومواقف الانسان العقائدية الى فكرهم عن طريق تجريبي محض ، جمعوا فيه واقعاً بعد آخر وانتهوا الى فكرة عامة . لقد تميزوا ، الى جانب ذلك ، بقابلية خاصة في الكشف مباشرة عن حقيقة فلسفية او ايديولوجية يتمخض عنها منطق عصر او دور ما ، وحاولوا بعد ذلك اعطاء هذه الحقيقة الحجج والوقائع التي تسبغ عليها اساساً قوياً تستند عليه ؛ ان الدور الذي يلعبه الحدس ليس في الفلسفة فقط ، بل في الاختراعات العلمية ذاتها امر لا شك فيه، وان كان يأبى التفسير او الايضاح العلمي . تطالعنا هنا الخاصة الاولى التي تميز الخلاق أو العبقري المبدع .

إن كانت الايديولوجية صحيحة فانها تمكن الانسان من العمل بنجاح في الخارج ، وتساعده على سيادة الخارج ايضاً ؛ وإن كانت لا تمثل الواقع او الاتجاهات والقوى التي أخذت تسوده فانها تفشل في تحقيق ذلك ، وقد تؤدي الى كارثة . فان كانت من النوع الاول ، لا تحقق فقط سيادة الانسان للخارج ،

بل تغير وتحول الخارج ذاك ، تحويلاً يولد بدوره قوى ووقائع جديدة تفرض، في المدى البعيد ، تغيير الايديولوجية واستبدالها بأخرى تعكسها وتمثلها .

فطالما ان هناك حساً حياً بالمشاركة في الايديولوجية ، وطالما ان هذه الايديولوجية قادرة على توليد المشاركة تلك وموافقة الأحداث الفردية بالأهداف العامة، وطالما هي قادرة ان تعطي الفرد اعتزازاً بها، وتوجيهه توجيهاً منسجماً فعالاً يعطي الحياة شعوراً بقيمة الحياة ومعناها ، وطالما أنها تستطيع ان تمنح أحداث ووقائع الحياة انسجاماً معقولاً ، وهي تستطيع ذلك طالما ان القوى العاملة في التاريخ باقية دون تغيير جذري ، فانهالا تتأثر من طبيعتها الميتافيزيقية ومن متناقضاتها أو من تزوير الواقع، ولكن عندما تعجز عن ذلك فان جميع ما فيها من متناقضات وتباين وتجنٍّ على الواقع ، يظهر بارزاً للعيان . تميل وقائع التجربة التاريخية بوضوح الى التدليل بأنه عندما تحدث تطورات تجعل الايديولوجية تقف في طريق حياة أفضل، أو قوى جديدة تؤكد ذاتها، أو وجود اكثر معنى ومغزى، فانها تختنق تدريجياً ومن ثم تموت . يتضح ذلك في جميع الايديولوجيات التاريخية ، والعصر الحديث لا يزال يعطينا صورة بارزة عنه ، من المسيحية والبروتستانتية الى الليبرالية والاشتراكية . تعاني التراكيب الايديولوجية التقليدية التي سادت آسيا الآن المصير ذاته من تقلص ، وانهيار ، وموت ، بعد ان عاشت قروناً طويلة تسود الواقع وتخلقه في صورتها .

هناك كثيرون من علماء الفيزياء وفلاسفة العلم يطبقون المفهوم ذاته على العلوم الطبيعية ، فيقولون بأن العلم ليس عرضاً صحيحاً حقيقياً للعالم الموضوعي، بل هو دليل يقود الانسان فقط في فوضى الوقائع الطبيعية المعقدة .

فعندما نؤكد ان هذا أو ذاك الشيء يتميز بقيمة ما، فاننا نعبر، حسب قول راسل ، عن عواطفنا ذاتها وليس عن واقع يستمر كما هو ، حتى وإن تغيرت عواطفنا . ولكن بما أن عواطفنا ترتبط بوضع انساني معين، وبما ان استمرارها بشكل معين يعتمد على استمرار تركيب هذا الوضع ، فانها تتغير بشكل

آلي عندما تتغير عناصر التركيب والقوى العاملة فيه ، وبالتالي تتغير الاشياء التي تعطيها قيمة في الحياة . لهذا ، يستحيل على الايديولوجية ان تستمر بعد ان يتغير التركيب الاجتماعي الفكري الذي رافقها عند ظهورها الاول .

*

كانت النظريات التقليدية في دراسة عقل الانسان تلقى وقائعها الاولى في أفكار الانسان عن ذاته . ولكن هناك موقفاً جديداً أكد نفسه ابتداءً من هذا القرن ، وعبّر عنه اسبينوزا منذ مدة طويلة عندما قال : « إن ما يقوله بولس حول بطرس يجعلنا نفهم بولس أكثر من بطرس » . هذه العبارة لها صلة وثيقة بما أكده فيما بعد مفكرون كثيرون من أمثال جايمس وفرويد ، من ان الأمور المهمة في حياتنا تحدث وراءنا ، أي بطريقة شعورية لاواعية ، وان أفكار الناس الواعية تعتمد على هذه المشاعر اللاواعية . أصبح الموقف ، في الواقع ، موقف السيكولوجيا والعلوم الاجتماعية الحديثة . من أهم المشاعر والعواطف التي تحدد فكر وسلوك الانسان ، نجد نزوعه الى اعطاء معنى لعلاقته مع الحياة . لهذا ، فان قوة الايديولوجية الانقلابية لا تبرز في عناصرها العلمية أو الموضوعية ، بل في قدرتها على اعطاء معنى للحياة ، وعلى العمل بشكل يعطي مغزى وقيمة لتجارب الفرد اليومية ، وعلى تفسير الوضع الانساني بشكل يسبغ على معاناة الفرد لتغيرات وتحولات وأوضاع هذا الوضع وأحداثه الجارية صفة معقولة . فمها انطوت عليه الايديولوجية من طبيعة ميتافيزيقية ، ومن تزوير للواقع ، ومن عنصر أسطوري ، فانها تستطيع ان تؤكد وجودها كحقيقة تعطي معنى للانسان ووضعه ، إن هي استطاعت ان تحقق ما تبديه بفعالية حازمة . اما السبب الاول الذي يعطي الايديولوجية فعاليتها ، فانه يعود الى قدرتها على الارتباط بأحداث ووقائع دور معين من التاريخ ، والتعبير عن الاتجاهات الرئيسية التي تبرز في هذا الدور ، أو المنطق العام الذي يسوده . فعالية الايديولوجية تستمر ، لذلك ، حتى تبرز قوى جديدة لم تكن بين القوى التي عبّرت عنها .

يؤكد بعض المفكرين والفلاسفة الاجتماعيين ، كدي مـان وكروبر ، في دراساتهم عن الازياء وكيف انها تتبع في تحولاتهـــا حركة محددة منظمة ، بأنه لا يمكن الكشف عن أسباب التحولات الموزونة عن طريق العلم ، وأن الشيء الوحيد الذي يمكن الوثوق منه هو ان أهم هذه التحولات تتم في قطاع اللاوعي من الحياة الشعورية ، وأننا لا نستطيع تحديد الادوار التاريخية ونماذج الازياء التي ترافقها ، إلا كما نفعل في تميـــيز الافراد ، أي بالرجوع الى الشكل الخارجي وليس الى قياسات عضوية أو تحاليل كيماوية وتحديدات مجردة .

ينطبق الشيء ذاته والى حد بعيد ، على الايديولوجية الانقلابية أثنـــاء ظهورها ، وعند انهيارها او موتهـــا . ان التحولات التي تحدث تدريجياً وفي منطقـــة الشعور واللاوعي هي التي تهيىء وتوجـــه وتكمن وراء تحولات الايديولوجية . ان هيجل نفسه'' احد فلاسفة ومؤسـسي العقلانية المثـــالية الحديثة ، كتب في « فلسفة التـــاريخ » بأن نظرة واحدة نلقيها على التاريخ تقنعنا بأن اعمال الناس تبرز من حاجاتهم ، ومشاعرهم ، وامزجتهم وميولهم ، وتولد فينا الاعتقاد ، بأن الحاجـــات والمشاعر والمصالح هي ينابيع السلوك الوحيدة . لا تكوّن المشاعر والمقاصد والأهواء ينابيع السلوك الفعّالة فقط ، بل تبدو قوتها أيضاً في أنها لا تحترم أياً من الحدود التي تنشئهـــا العدالة والاخلاق ضدها ، وفي أنها تتميز بتأثير مباشر على الانسان في تحريره من النظم الاصطناعية المعقدة التي توحي بالنظـــام والانضباط الشخصي والقانون والاخلاق .

الفكر والشعور يتداخلان في كل موقف انساني ومن الغريب حقاً أن يزعم أحد أن هناك فلسفة واحدة تكوّنت ونمت بدون الاعتماد على عنصر ذاتي ، بدون ايمان ، أمل ، ثقة ، خوف أو مفاضلة شخصية . فـــوراء كل فلسفة او تقدم علمي اعتقـــاد افتراضي بان الحقيقة تظهر في اتجـــاه معين دون الاتجاهات الاخرى ، هنـــاك وليس هنا . كل فكر او مذهب هو مزيج لا يمكن التميز فيه بين العاطفة والعقل ، وعندما ندرسه لا نكون ندرس شيئاً عقلانيـاً أو

لاعقلانياً ، بل موقفاً انسانياً يندمج فيه التفكير المنطقي بالعاطفة . المخرج الوحيد من هذه المواقف الافتراضية أو ، كما يقول جايمس ، من الايمان ، هو في الشلل أو الفراغ الفكري ، لأنه يستحيل علينا ، في الواقع ، ان نحيا أو نفكر دون نوع أو درجة ما من أنواع ودرجات الايمان . فالأسباب التي نقدمها تبريراً لأعمالنا هي دائماً أقل من مشاعرنا وعواطفنا .

قد يكون العقل والشعور عدوين ، ولكن لا يستطيع أحدهما ان يحتفظ بذاته بدون الاعتماد على الآخر . فاللاعقلاني يطلب عقلنة موقفه ، والعقلاني يستطيع أن يعمل فقط عندما يعتمد بعض العواطف أو درجة من الايمان بما يعمل او بما يجب ان يعمل . ان النتائج المنطقية لعقلانية محضة هي الانتحار ؛ حاول شوبنهاور جهده ايضاح هذه الناحية ، كما حدّد كياركجارد ذلك بوضوح، عندما كتب بأن نتيجة وجود الفكر المحض هي الانتحار، ولهذا أعلن بأنه لا يمجد الانتحار بل يمجد الشعور .

لهذا ، تجد كل ايديولوجية انقلابية نفسها مدفوعة دفعاً آلياً الى فرضيات ميتافيزيقية، ليس فقط لأن دورها يبرز في تفسير علاقة الانسان بالحياة تفسيراً شاملاً عاماً ، بل لأنها امتداد لعواطف انسانية أساسية تعمل في القطاع الشعوري اللاواعي من الانسان ، فتدفعه الى تلمس هذه التفاسير النهائية التي تبرر وجوده وأهواءه ومنازعه الاساسية في الحياة .

فلو سألنا، على طريقة هيوم، رجلاً يمارس الرياضة البدنية، عن سبب هوايته تلك ، فإنه يجيب بأنه يريد ان يحتفظ بصحته ، وإن سألناه حينئذ لماذا يُريد الصحة، فإنه يُجيب لأن المرض مؤلم ؛ ولكن ان دفعنا السؤال خطوة أخرى وأردنا ان نعرف لماذا يكره الألم ، فإنه يستحيل عليه أن يعطي أي جواب .

وإن نحن سألنا ، على طريقة شوبنهور ، أي انسان لماذا يحيا ، فانه يعطي جواباً مقنعاً طالما ان الجواب يرجع الى اشياء نسبية ، فيقول مثلاً ، بأنه يحيا كي يحصل على هذا المركز أو يحقق هذه الغاية الخ ... ولكن عندما

يحاول ان يعطي جواباً يفسّر الحياة ذاتها وبالرجوع اليها ككلّ ، فانه يعجز عن ذلك .

تلوح لنا هنا صورة عن الكيفية التي تجد فيها الايديولوجية الانقلابية نفسها مدفوعة الى بعض الفرضيات الميتافيزيقية بسبب طبيعـــة الوضع الانساني ، وبسبب المشاعر الانسانية التي تكمن وراء السلوك الانساني .

لا يقود الاختلاف في الحجة العلمية او المواقف العقلانية الى اشكال الصراع الايديولوجي العقائدي الذي يملأ التاريخ ، بل هو نتيجة هذا الصراع ، ويظهر في تبرير اشكاله . فعندما تكون هناك ، وراء سلوكنا ، قيم او معتقدات عميقة ، أو عواطف ، ومشاعر قوية ، أو مصالح ومنافع أساسية ، يستحيل على أي شكل من اشكال الصراع ان يجـــد حلاً في التحليل المنطقي ، أو في البحث التجريبي ، أو في البرهان العقلي . تقوم ههنا حدود العقل الانساني في معالجة القضايا الانسانية انما نستطيع ان نكشف عن القيم أو المشاعر أو المصالح ، عن معناها وعن نتائجها ، فندل عليها ونبررها منطقياً وعقلياً ، ونعطيها على أساس البرهان ، ما نعطيها من أولوية ؛ ولكن نجد أنفسنا في نهاية الأمر ، لا نواجه اقناعاً او اقتناعاً بل معركة حجج وبراهين . عندئذ نترك هذا الصعيد ، صعيد البرهان المجرد والعقل ، وننتقل الى صعيد الدعاية والتثقيف . وهكذا تتحول القضايا الفكرية الى قضايا أخلاقية إنسانية ؛ ولكن القضايا الاخلاقية الانسانية لا تلبث ان تتحول بديالكتيكها الخاص الى قضايا سلطة وقوة ، وهذه تتحول بدورها الى قضايا عنف ، لأن طبيعة السلطة والقوة تترسخ في العنف .

الحياد أمام هذه القضايا الاخلاقية الانسانية الاساسية امر مستحيل ذاتياً وخارجيـــاً ، لأن العلاقات الاجتماعية الانسانية التي تدخل فيها والتي تفرض ذاتها علينا تدفعنا الى اتخاذ موقف ما تجاهها . قد يكون الحياد ممكناً لو كانت العلاقات ذات معنى مجرد محض ، ولكنها على العكس من ذلك ذات نتائج عملية حية في أي موقف نتخذه نحوها ، وبذلك تستثني الحياد .

عندما نقبل بعض الافكار أو المذاهب لا نقبلها لأنهـــا حقيقية او واقعية او علمية ، بل لأنها نافعة، ولأنها تنسجم مع عواطفنا الأساسية واتجاهات وضع تاريخي معين. لم تجد هذه الحقيقة تعبيراً عنها عند فلاسفة كنيتشه وجايمس فقط، بل تعلن تجارب القرن العشرين التي نشاهدها والعلوم النفسية الاجتماعية الحديثة عنها بوضوح وجلاء . الحقيقة هي ما يساعد في التعبير عن هـــذه المشاعر والاتجاهات الأساسية الـتي تسود الوضع الانساني في مراحـــل معينة ، هي بكلمة اخرى ، ما يساعد على الحياة والوجود .

يبحث رايشنباخ، الفيلسوف العلمي، في عرضه «للفلسفة العلمية»، في الجذور السيكولوجية وراء اشكال المعرفة ومنها المعرفة العلمية ، فيعترف بالأسباب العاطفية التي تنشأ كقاعدة لها ؛ ثم يتابع فيقول بأن الحقيقة لا تشكل سلاحاً كافياً لإخراج الخطأ ، أو بالأحرى ان الاعتراف الفكري بالحقيقة لا يولد دائماً في العقل الانساني ، القوة على مقاومة الجاذبية العاطفية العميقـــة التي ينطوي عليها نزوع الانسان الى التعميم والثقة .

يقرر ويليام جايمس بأنه يصعب الكشف عن واقع أو قانون واحد في العلم لا يكون نتيجة جهد يعبّر عن حاجة أو عاطفة انسانية. فبدون ميل الانسان الى الكشف عن علاقات المظاهر التي تسود التاريخ والمجتمع والحياة والعالم ، وعن انسجام عام في الاشياء التي تحيط بنا ، لمـــا كان بامكاننا ان نطور العلم وننمّيه ، او نصل الى ايضاح وبرهان العلاقات المنسجمة .

هذا لا يعني ان الايديولوجية الانقلابية لا تستطيع ان تكون عقلانية او علمية ، ولكن هناك جذوراً نفسية ترجع اليها بأشكالها العقلانية أو العلمية . إنها ، مهما أكدت على عقلانيتها وعلميتها ، تنشأ بقاعدتهـــا الأساسية من قصد لامنطقي أو يتجاوز المنطق ، ومن مضمون ميتافيزيقي لا تصح عليه التجربة . ان كل ايديولوجية تكون عقلانية إن فهمنا من ذلك بأنهـــا تستخدم العقل وتعتمده في ملاحظة للاشياء ودراستها . فعلى الرغم من ان الحقيقة النهائية أو

الفرضيات الاولى التي تلبع الايديولوجية منهـــا هي غير عقلانية او تجريبية ، فان علاقة الانقلابي بها أو علاقتها هي بالواقع تتخذ شكلاً عقلانياً .

لم يكن هيوم يمارس رياضة فكرية او لهواً فلسفيــاً في دراساته التي أراد ان يدل بها على قاعدة السلوك الانساني اللاعقلانية . لقـــد كان ، على عكس ذلك ، يريد ان ينقل الى عصره اعتقاده الأليم بقصور العقل عن القيام كدليل للحياة بين الاكثرية الكبرى من الناس . فصاحب الايمان الديني المعاصر كان ، في رأيه ، يعمل تبعاً لأهواء وحاجات ومدركات ، لا تختلف أساسياً عن تلك التي نجدها بين البدائيين الذين عانوا هذا الشعور . نرى هذا واضحاً جـــداً في المجتمعات « العلمية » الحديثة حيث نلمح الناس، مثلاً ، يذهبون يصلون من أجل نزول المطر او المزيد منه ، بينما نرى ، من جهة اخرى، ان العلماء يُنزلون المطر بشكل اصطناعي .

أظن ان برادلي كان الفيلسوف الذي حدد الفلسفة بأنها ايجـــاد اسباب سيئة لما يؤمن به الانسان غريزة وبشكل واعٍ . تشكل المواقف الايديولوجية التاريخ او ، على الاقــل ، شطراً كبيراً منه ، ولكن الموقف الايديولوجي يتجاوز البرهان الذي يمكن تقديمه من قبل أي مراقب فكري ، وهو ان تجاوز هذا البرهان فبسبب ما يجب ان يقدمه من تفسير عام للوضع الانساني ، وبسبب مشاعر الانسان الاساسية التي تأبى ان تعيش طويلاً دون تفسير من هذا النوع .

*

يتضح ذلك في سوسيولوجيا المعرفة التي تمثل فرعاً من السوسيولوجيا العامة يهتم بدراسة وتحليل الأوضاع الاجتماعية التي تنمو فيها الأفكار المختلفة ؛ فهي تمثل أيضاً نظرية في المعرفة ترفض الاعتقاد الكلاسيكي بـــأن هناك حقائق موضوعية حـــول القضايا والمظاهر الانسانية . فالطبقات والمجتمعات المختلفة تضع نظارات خاصة على عقول افرادها ، وتنظر إلى الأحداث من وجهة ضيّقة؛ والتجارب الاجتماعية التي تعانيها تصل بين كل منها وبين جزء يسير محدود من

أحداث التاريخ والاجتماع ، ولهذا ، فهي عندما تفكر بالأحداث ، تعتمد على الأفكار التي تأخذها من الوسط الاجتماعي الذي تعانيه . التفكير الإنساني هو واقع اجتماعي يستخدم لغة هي من نتاج اجتماعي ، ويتحرك في إطار نظري يخص جماعة أو مجتمعاً معيناً ، ولهـــذا ، كان أي شكل من أشكاله متحيزاً وخاصاً لأنه ينطلق من قاعدة خاصة .

خسر المفهوم القائل بوحدة العمل الفكري الذي يرجع إلى نظرية أرسطو، القائلة بأن معظم الفكر يبرز تبعاً لقوانين المنطق التي تطبق ذاتهـــا كقوانين الطبيعة ، وبـأن جميع الكائنات الانسانية تفكر بالطريقة ذاتها ، تبريره منذ مدة طويلة ؛ فمفكرون مختلفون في أدوار مختلفة يستخدمون عـادة أساليب ومقاييس مختلفة . كان أول من ثار على هـــذه النظرية ، في الواقع ، فرنسيس بايكون نفسه . فقد كتب بـأن قوانين المنطق والتفكير الصحيح موجودة ولا شك ، ولكن الانسان قد يرجع أو لا يرجع إليها ، وذلك يرجع إلى الأوضاع العاطفية التي تحيط بـــه لأن الأفكار هي ستارات مسرحية تختبىء المشاعر والعواطف الشخصية وراءها . من هذا يتضح أن الفكر الحديث كان يعترف ، منذ عصر النهضة ، بـــأن المشاعر الانسانية والميول الشخصية تقود الفكر وتبلوره . وجد هذا التحول تعبيره الأول في كتابات باسكال واسبينوزا . فقد أصبح من المعتاد اعتبار العقل ، منذ هيوم ، بأنـــه عبد للعاطفة وذو دور يقتصر على تلبية الأهواء لا الحد منها فقط وضبطها . ثمّ منذ الحركة الرومانطقية، أصبح من المعتاد أيضاً اعتبار العاطفة خـاصة أساسية ، بل خاصة إنسانية أهم من العقل .

تعبر الايديولوجية الانقلابية ومـا تولده من موقف ثوري عن قوى شعورية لاعقلانية وعن سيادة هـذه القوى في التاريخ . يعبّر بُناتها ودعاتها عن تلك القوى في تركيب عقـلي واضح الحدود العقلانية ، ويتبنون نظريات وفلسفات ومناهج ذات شكل عقلي لا جدال فيه ، ولكن ذلك لا يغير من واقـــع

الايديولوجية كظاهرة تدل ، في قواعدها الأولى، على قوى شعورية عاطفية . فوراء كل إيديولوجية تكمن مشاعر وعواطف تحررها المرحلة الانتقالية الثورية، وتكشف عنها الايديولوجية ، ومن ثمّ توجهها وتدير دفتها في وجهة أو قصد معين . يحاول دعاة الايديولوجية دائماً عقلنة العنصر العاطفي فيها ، وينجحون بذلك إلى حد بعيد ، ولكنهم يبقون أداة في يد هذا العنصر كقوة دافعة .

رأى لاروشفوكو في القرن السابع عشر ، أن الأخلاق لا تشكل محرّضاً على السلوك بل هي نتيجة السلوك ؛ وبأن ليس هناك ، في الواقع ، مقاصد أخلاقية ، بل تفجرات عاطفية تبرر ذاتها فيما بعد ببعض الحجج والعقلنة .

كان الأثر الاول في ايديولوجية الانقلاب الفرنسي لروسو الذي اراد ان تتقدم العاطفة على العقل ، وليس لفلاسفة الانسكلوبيديا الذين بشروا بالعكس. رفض سان سيمون وأتباعه ، على الرغم من اعتمادهم على العلم والاسلوب العلمي ، أن يوصفوا بالعقلانيين أو بالعقلانية . أما السبب فيعود الى اعترافهم بأن هناك قيماً ومواقف عقائدية عديدة لا تشتق من الأدلة العلمية . ولهذا رأوا انه من الخطأ اشادة نظام التربية الاخلاقية على العقل وحده . أمـــا التفوق المزعوم للعقل فانه يرجع في رأيهم الى الخاصة الفردية في الحضارة الحديثة .

نجد هنا خاصة اخرى تردد ذاتهـــا في جميع الايديولوجيات . وهي ان القوى الاساسية العميقة التي تولدها هي قوى عاطفية شعورية بدائية تتولد من تحولات لاواعية في نفسية الشعب والجمـــاهير . ولكن المشاعر والعواطف تعقلن ذاتها في الايديولوجية الانقلابية التي تنبع من هذه التحولات النفسية التي تفرضها تحولات اجتماعية تاريخية تتراكم وتتكاثف عبر الوقت ، والتي تحاول ان تنسق وتوحد الحياة، وان تتخذ موقفها في قاعدة عقلانية تصبح صوتاً لها . كانت الايديولوجية الليبرالية مثلاً تبرر ثورات متعددة ، توحي بهـا وتلهمها ، ولكن الثورات كانت تقوم إثر تحولات نفسية عامـــة ، وتعبّر عن عواطف ومشاعر عميقة حادة تسود مجاريها . تهدف الايديولوجية الشيوعية والانقلابات

التي اعتمدتها ايضاً الى تنسيق الوجود تنسيقاً عاماً منطقياً ، والى عقلنة الحياة بشكل تام يُخرج منها كل ستر او لغز او عنصر لا عقلاني . ولكنها نشأت من مشاعر وعواطف ساعرة تحركت بحدّة بركانية . كانت الايديولوجية في خدمة هذه الانقلابات والتحولات تساعدها في تحقيق ذاتها .

اعترفت النازية وأعلنت بـأن الانسان كائن لاعقلاني تسوده العواطف والغرائز ، ولكنها هي الأخرى اعتمدت ايديولوجية حاولت أن تنسق فيها الواقع وأن تعقلن التاريخ والحياة وتخضعها لمنطق موحد . لقد كانت ترى ان غايتها الكبرى هي في بناء علمي لمذهب يكون تمجيداً للعقل . كان ذاك من الاسباب التي جعلت النازية تخاصم الكنيسة والمسيحية اذ رأت فيهما ابتعاداً عن العلم وحقائقه .

كان المفهوم العقلاني يعتبر الانسان كائناً يتجه تبعـاً لأحكام الفكر ، كائناً فاضلاً ، مسالماً ، لا يعرف البغضاء ، يفيض بمحبة الغير ، دائم التفكير والعمل ، يستوحي المنطق والعقل . ارتكب الدور الحضاري الحديث خطأ فادحاً عندما اعتمد هذا المفهوم ، وآمن أن كينونة الانسان الاولى تقوم في التفكير ، أي ان علاقته الأولى والاساسية مع الحياة والاشياء هي علاقة عقلية . ان المشاعر لا تكوّن فقط أحد العناصر الأساسية في حياة الافراد ، بل هي من أقوى القوى التي تسود التاريخ . تدلّ كل صفحة من صفحات الحيـاة الفردية والاجتماعية العامة بوضوح على سلطتها القاهرة . هذا الخطأ هو خطأ المثـالية والعقلانية ، والأزمة التي نعانيهـا ترجع اليه بسهم وافر . لا يكوّن الفكر كينونـة الانسان ، ولا يرجع الانسان بسلوكه الى الفكر لأن الفكر أداة فقط ، أما كينونته فهي عمل وحركة وليست واقعاً معطى له كجسمه .

تعتمد القوة التي تميز الايديولوجية الانقلابية على المواقف الارادية واشكال الولاء العاطفي الحازمة . فكلما ازداد تـأمل الانسان وتفكيره في أسباب حياته وسلوكه ، تخاذل عن القيام بالجهد الذي يفرضه عليه الوجود . ينحو

نقاء الفكر باتجاه معاكس للنشاط وحيوية الارادة . كان القديس انسالم يعبر عن هـــذه الخاصة ليس في الايديولوجية المسيحية فقط، بل في كل ايديولوجية أخرى عندما قال : « إنني لا أحـــاول ان افهم كي أؤمن ، ولكنني أؤمن كي أفهم » .

كان هوايتهد يعــبر عن الموقف الفلسفي الحديث عندمــا جعــل الفكرة الأساسية لكتابه « العلم والعالم الحديث » تشرح بأن تركيز اهتمام الانسان على الفكر وحده يؤدي الى البلبلة . كما وجدت الثورة ضد المواقف العقلانية صوتاً لها في كثير من الفلاسفة وكبار مفكري العصر الحديث . ان المجال لا يتسـع هنا حتى للالماع الى افــكارهم ؛ ولكن بإمكاننــا القول بأن أولئــك المفكرين اختلفوا كثــيراً فيما بينهم ولكنهم على الرغم من ذالــك ظلّوا متفقين في بعض النقاط الاساسية التي تناقض العقــلانية او الهيجلية التقليدية منــاقضة عنيفة . فأولاها هي ايمانهم بان العقل وحده لا يمكن أن يحل مشاكل العالم او أن يعطينا مقاييس صحيحة في التمييز بين الخير والشر .

والثانية هي الاعتقاد بأن الكون ذاته هو كون لاعقلاني أي ان الواقع لا يخضع ولن يخضع أبداً لقوانين وقواعد منطقية محضة

والثالثة هي الاعتراف بأن الانسان كائن لاعقلاني في حقيقته الاساسية .
والنقطة الاخيرة هي ان العمـــل السياسي يجب ان يعي هـــذه الحقائق ويتركز عليها .

تجدر الملاحظة هنا بأن الهيجلية نفسها ، على الرغم مما هو معروف عنها من عقلانية متكاملة ، تنطوي على جذور للمواقف اللاعقلانية ، لأن هيجل في فلسفته السياسية قال بأولوية الادراك المدعوم بالحدس الروحي على الادراك المحض، كما انه اقام فرقاً بين ما أسماه بالعقل الواعي والعقل الخلاق او اللاوعي، واكد بأن جميع التطورات السياسية الحقيقية يجب ان تعتمد الثـــاني وليس الأول .

ينكر الفكر الفلسفي الحديث قدرة العقل الانساني على تحقيق معرفة صحيحة عن الكون عن طريق التفكير المحض . فمنذ أواخر القرن التاسع عشر برزت ردة عامة ضد العقلانية عبرت عن ذاتها في كبار مفكري العصر من أمثال شوبنهاور، ونيتشه، وبرجسون، وجايمس، وفابز ، وكروشه، وديلسي، وريكارت ، ودركهايم ، ووالاس ، ومكدوجل ، وفرويد ، ويونج، وتارد ، ودركهايم ، ولوبون ، وسوريل وباريتو الخ ... وفي أهم المذاهب الجديدة كالمذاهب الحيوية، والارادية ، والبرجسونية ، والسلوكية ، والبراجماتية ، والسيكوأنليز ، والنقابية ، والوجودية ، في السوسيولوجيا التي كشفت عن العنصر اللاعقلاني في السلوك الاجتماعي ، وفي السيكولوجيا الحديثة التي تنكر قدرة الفكر على ان يكون حراً في الوصول الى استنتاجات في معنى الخير والحق والفضيلة والحقيقة لا تتأثر أو تتحدد بعناصر لاعقلانية . ان نظرية اللاوعي تسود هذه السيكولوجية ، وهي تعني ان الخصائص الانسانية الواعية تعود في حركتها الى قوى تكمن وراء الوعي .

اهتم كبار مفكري العصر اهتماماً كبيراً بالمقاصد اللاعقلانية التي تكوّن جزءاً اساسياً او الجزء الاساسي من السلوك الانساني . لقد كانوا يحيون في ظل هذا الاكتشاف، اكتشاف اللامنطقي ، اللاعقلاني، والبدائي؛ بيد أن هذا لا يعني انهم كانوا لاعقلانيين بشكل صِرف . كان انشغالهم بالعناصر اللاعقلانية ذا غاية واحدة وهي كيفية سيادة هذه العناصر . ففي الكشف عنها والنزول الى أعماقها ، كان هؤلاء يأملون بتوجيهها نحو مقاصد انسانية بناءة .

كان سوريل بين القلائل من نقدة العقلانية الكبار الذين رأوا قيمة ايجابية في الجذور والقواعد الشعورية للسلوك الانساني . ونراه يؤكد ان معاناة ودية للحركات الاخلاقية الكبرى امر اساسي في ادراك معانيها وحقيقتها ، وبذلك يُنبىء بمانهايم الذي أصبح فيما بعد اكبر المدافعين عن موقف كهذا ، فحاول دائماً ان يفسر بأن الانسان ، على الصعيد الاجتماعي الانساني ، يستطيع ان يُدرك فقط ما عاناه واقعياً .

قد تلبي الحقيقة التي تتجه الى العقل فقط او تتركز على التجربـــة الحسية وحدها حاجة عقلية وتكفي العقل، ولكنها لا تنطوي على شيء يثير مشاعرنا او يعبر عنها باعطاء معنى للحياة . لذلك نرى غالباً ان الشعور هو الحَكَم في قضايا الخير والشر ، وان العقل يصبح عاجزاً ان لم يُسرع الشعور الى دعمه والوقوف وراءه . لا يحمي العقل والمقاصد الصالحة الانسان من الحرب والعنف، وجميع الحركات الاجتماعية السياسية الثورية لم تنبثق من العقل بل من تحولات في المشاعر .

دور الفكر هو ، في الواقع ، كما يصفه بارزن ، دور الخـادم . فالفكر لا يستطيع ان يقود ، وبالاخص ان يسود ، لانه يعرف فقط اهدافاً وسطى . فهو يقول إن كنت تريد كذا ، يجب ان تفعل كذا . إن ما نريد قـد يعبر عن ذاتـــه ويتكيف عن طريق العقل ، ولكنه لا يستطيع ان يصدر عن قوانينه وحركته . فالفكر عبد المشاعر ، كما كان هيوم يصفه ، ينظم المشاعر ويحققها ، ويقودها ولكنه لا يخمدها . دور العقل هو ان يدعم الميول والمشاعر التي تجعل الحياة تتجاوز ذاتها ، وان يوسع من وحدتها وتجانسها . واجبه الاول كما يراه نيبهور هو توليد نظام من فوضى الميول والمشاعر .

كان العقلانيون يرجعون اشكال الظلم الاجتماعي الى الجهل ، ويقولون بأن نمو ذكاء الناس وثقافتهم سيزيل المظـالم الاجتماعية والسياسية . يعود هـــذا المفهوم الى القرن الثامن عشر ، وهو لا يزال مذهب الكثيرين من علماء التربية اليوم . لقد زالت التقاليد والخرافات التي كان يرى فيهـا فلاسفة القرن الثامن عشر مصدر الظلم الاجتماعي ، ولكن دون ان تزول اشكال الحقـد والاستثمار بين الناس .

وصف مونتانيه الانسان المجرد عن القصد المركّز الكبير بأنـه انسان ضائع . ولكنه نسي ان يضيف بأن ذلك يجعـــله فريـسة اهواء متضاربة تشل جهده .

توفر الايديولوجية الانقلابية هــذا القصد الكبير وتعتمد بذلك مضموناً ميتافيزيقياً يفرض الولاء له والانضواء تحته بعمل من أعمال الايمان وليس عن طريق البرهان التجريبي أو الحجة المنطقية . إن ذلك لا يضيرها لأن طبيعة السلوك الانساني في تفاعله مع وضع الانسان العام لا يصل إلى الايمان عن طريق فكرية ، بـل شعورية نفسية . لا يقع الفرد ، كما يلاحظ كوستلر ، في غرام امرأة نتيجة اقناع منطقي . فالعقل قد يدافع عن إيمان ما ولكن بعد أن يكون الايمان قد تحقق ، وقد يلعب الاقناع دوراً في اعتناق مذهب مـا ، ولكنه دور الذي يملن فقط اختيار وتكامل تحـول ينضج في مواقع لا يمكن لأي اقناع أن يصل اليها . فنحن لا نحصل على الايمان أو نحققه لأن الايمان ينمو كالشجرة ، أغصانها تتطلع الى السماء وجذورها تذهب الى طبقات أرضية سفلى مظلمة تتغذى منها .

ان الايديولوجية الانقلابية تفرض الايمـان وموقفاً ارادياً حول مضمونها الميتافيزيقي ، ولكن كل عمل تقوم به ، وخصوصاً عندما يعبر هذا العمل عن عنصر خلق وابداع، ينطوي على امكان الفشل أو الخطأ في الاوضاع التي يحاول التحقق فيها . لذا ، كان، في عمل من هذا النوع، عنصراً من العاطفة أو الايمان، لأننا في كل عمل من أعمالنا نؤمن مقدماً بنتائج لا ينشأ عليها برهان كلي كامل. ولكن الايمـان السابق ودرجته يكوّنان عنصراً أساسياً في انجاح أعمالنا وفي تحقيق النتائج التي نحققها . هكذا رأى جايمس ، وغــيره كثيرون ، أن قوة الخلق تعتمد الى درجة كبيرة على درجة الايمان الذي يتقدم الخلق ، وبــأن الحكمة تفرض علينا أن نؤمن بمـا ينسجم مع حاجاتنا لأن الحاجات تتحقق فقط عـن طريقه . فجوهر الخلق هو أن نراهن بحياتنا على امكان وليس على حقيقة ، وجوهر الانسان هو أن يؤمن بــأن الامكان ليس امكاناً بل واقعاً يتحقق . لهـذا ، رأى جايمس أن أكبر التجريبيين هم تجريبيون على الصعيد الواعي فقط ، أما في سلوكهم فهم متعصبون كبابوات ذوي عصمة عن الخطأ.

يمثل المضمون الميتافيزيقي غائيـة الانـسان ومقاصده الأولى فيتجاوز بذلك

العقل والبرهان ، لان العقل ينحصر في نطاق الوسائل وليس في صعيد الاهداف الكبرى . ترجع أهداف الحياة الاولى نهائياً الى مشاعر واتجاهات أساسية في الانسان والوضع الانساني ، تحدد غايات سلوكنا ، ولكن العقل يخلق الادوات اللازمة لتحقيق الغايات تلك .

شاهد القرن الثامن عشر الفلاسفة والانسكلوبيديين ينقضون النظام الملكي والكنيسة والدين ، ويكشفون بحق عن عنصر الارتجال والخرافة فيها ، ويقيمون العقل مطلقاً جديداً يقيسون كل شيء به . ولكن في القرن التاسع عشر نرى أن العقل ذاته أصبح عرضة للنقد ، وأن الفكر آنذاك تبين ان العقل يستطيع ان يهدم الايمان ، ولكنه يعجز بأي شكل حي أن يحل مكانه . هكذا رأينا الفكر يرجع الى التاريخ والنقد يتحدى وضع العقل الخالد ذاته فيكشف ويدلل على أن العقل تاريخي .

كان سقراط يمانع في تدريس الفيزياء لانها تقود الى الشك . لقد كان على حق بالنسبة لقصده الذي كان رعاية التقليد . فالتاريخ يدلنا بصراحة على أن انتقال الانسان من سيادة التقليد الى الحرية حدث دائماً في مجتمعات اعترفت بالنقاش وانفتحت للعقل المستقل . تعطينا الجمهوريات الصغيرة في اليونان وايطاليا صورة تاريخية واضحة عن ذلك . أكد عدد كبير من الدراسات التاريخية الحديثة وجه الشبه الكبير ، من هذه الناحية ، بين الدور الحديث وبين الدور القديم . ففي كليهما نرى أن العقل ازدهر بتحرره من التقليد .

تبرز سيادة العقل أو النقد العقلي المستقل عندما يضعف التماسك الاجتماعي وتنحل عرى الوحدة الاجتماعية الثقافية . يحيا الانسان في المجتمع أو يحس أحاسيسه الاجتماعية بعمق عن طريق تثقيف مشاعره وعواطفه تثقيفاً عفوياً . فالشعور هو الرابطة التي تشدنا الى الغير ، الى المجتمع ، الى الدولة ، الى الوضع الانساني ككل . فعندما ينحل أو ينهار ، وعندما يضعف الرابط العاطفي الذي يصل بيننا وبين الغير ، يحس الفرد أن الحياة قد انقطعت عنه ، وأن

العالم والانسان يستثنيانه من علاقاتها . عندئذ يتحول المجتمع الى مجموعة مادية، الى مجموعة من الذرات الفردية والكائنات المتحركة لا يقود سلوكها أي قصد موحد ، بل أنانية محدودة .

يتحسس الانسان شعورياً وعاطفياً موقعه من الحياة . ويجد جواباً لهذا الموقع بالطريقة ذاتها . المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية هو نتيجة لهذا التحسس . والعقل الذي يكمن وراء الايديولوجية ، يرافقها ويعبّر عنها ويلعب الدور الاساسي في الحياة العقائدية ؛ فهو يبلور العواطف ، ويعبر عنها ، ويمتحنها ، ويحاول ضبط علاقاتها مع الخارج ، ويفتح أمامها مجال وطريق التحقق ويوفر جهدها ونشاطها، وينقدم طريقها الى مقاصدها ، ولكن العواطف والمشاعر الاساسية التي تدور بشكل خاص حول المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية والتي تبرز في مراحل انتقالية من هذا النوع ، تكمن دائماً وراء العقل ، لانها هي التي تجعل الانسان يحب الايديولوجية ويمتزج معها ، وهي التي تولد في الانسان النشاط الضروري في خدمتها والارادة في العمل على تحقيقها .

فرضيات الأيديولوجية الانقلابية

تكلمنا في الفصل السابق عن المضمون الميتافيزيقي الذي تنطوي عليه كل ايديولوجية انقلابية بشكل عام . بقي علينا أن ندفع البحث خطوة أخرى فنحلل هذا المضمون الى عناصره الاولى التي تتركز في مجموعة من الفرضيات الاساسية . ان كل مضمون ميتافيزيقي يتكوّن من مجموعة ضئيلة من الفرضيات التي من طبيعتها ألا يطالها برهان أو تجربة . تتحدى الايديولوجية الانقلابية في فرضياتها الاساسية كل تحليل وكل تفسير علمي ، وتبقى فرضيات بديهية قَبْلية طالما كان باستطاعة الايديولوجية ، أن تولد لذاتها في النفوس الحماسة والولاء الوجداني العميق ؛ ولكنها تتحول الى عبارات خاوية لتنميق الخطابات وتزيين الاجتماعات العامة عندما يضمر الايمان بها وتجف ينابيع الولاء لها . انها فرضيات ضمنية أو واضحة بعض الوضوح تعتمدها الايديولوجية الانقلابية دون تردد

وبطريقة عفوية ، فلا تحاول أن تبرهن عليها أو أن تعبر عنها بطريقة منظمة.

ترتبط صورة العالم التي تحملها الايديولوجية بدون شك بحدود العقل والعلم والمعرفة التي تتحقق في الدور التاريخي الذي تبرز فيه ، ولكن ، مهما اتسعت الحدود تلك ، تجد كل ايديولوجية انقلابية ذاتها مضطرة لان تعتمد بضع فرضيات كنقطة انطلاق لها . اتساع حدود الموضوعية التاريخية الاجتماعية أمر ضروري أساسي في تطور الانسان وانماء حضارته وانسانيته ، ولكنها تحتاج الى عنصر الولاء الذي يربط الانسان ربطاً عفوياً الى حقيقة تتجاوزها . هذا لا يعني مطلقاً امكان الفصل بين وجهي الايديولوجية ، فرضياتها وعناصرها الموضوعية ، أو فرضياتها والتفرعات التي تظهر منها ، لانها وحدة واحدة لا تتجزأ . لهذا نجد في كل ايديولوجية اتجاهاً لعقلنة أجزائها يحاول أن يجعل منها انعكاساً أميناً لعالم موضوعي . نجد هذا الاتجاه في موقف الانسان من ناحية عامة . فمها كان النشاط الذي يقوم فيه غير منطقي نراه يحاول دائماً اعطاءه طابعاً عقلانياً موضوعياً ، ويحاول تبريره لنفسه وللغير بالقول بأنه لا يتنافى مع العقل ، أو انه نتيجة وقائع لا يمكن التنكر لها . لا يجد الانسان صعوبة في السلوك العاطفي ولكنه يجد اهمال اعطاء هذا السلوك طابعاً عقلياً موضوعياً من الصعوبة بمكان . ان العقل ، والعقل الموضوعي على الاخص ، ضروري وشرط أساسي للبقاء من ناحية مادية ، لاننا ، عن طريقه ، ندرك العالم المادي الذي يحيط بنا ، وبواسطته نكشف عن حركة الاشياء . ولكن فرضيات الايديولوجية الانقلابية تحقق اتحاداً مع العالم الخارجي ، ووحدة بين الانسان والانسان ، وتجاوباً مع الحياة ، واحساساً بالذات . العقل يزيح الستار عن ترابط الاشياء والافكار والعناصر والنظم ، ويقارن ويركب بينها ولكنه لا يستطيع أن يدخل اليها . ان هذا لمن مهمة الايديولوجية في فرضياتها الاولى .

تجد الايديولوجية الانقلابية روحها ومعين وجودها في الفرضيات . يتغير تركيبها الخارجي ولكن الفرضيات تبقى ثابتة ؛ تتحول نظمها باستمرار ، بيد ان الفرضيات تبقى خارج التحولات تلك ؛ تتبدل التراكيب

الفكرية التي تعبر عنها من دور الى آخر ولكن الفرضيات تبقى خارج حدود التبدل . تعرّف الدستور الاميركي لحدّ الآن الى اثنين وعشرين تعـديلاً اساسياً ، ولكن ليس من واحد منها يمس للفرضيات الاولى التي نشأ عليهـا الدستور او الايديولوجية التي انطلقت منها الثورة . وجدت الولايات المتحدة ان الضرورات الاجتماعية السياسية تقضي بتعديل الدستور مرة إثر أخرى ، ولكنها لم تغير كلمة واحدة من مقدمة الدستور او من الفرضيات التي تحـدد الانسان واهداف كل نظام سياسي صحيح بشكل مطلق .

كتب كارل ساندبرج ، مؤرخ عهد لنكولن ، يقول بـأن أول مظهر في عظمة لنكولن كان الرزانة الحماسية التي نظر بها الى وثيقة اعلان الاستقلال ، او الفرضيات الاولى التي قام عليها الاستقلال . فبالنسبة اليه كانت الوثيقة دستور الحقيقة السياسية في زيادة السعادة وقيمة الحياة لجميع الشعوب من أي لون ، وفي كل مكان ، وبما ان نظام الرقّ كان يتنافى معها ، فـان فرضيات الوثيقة كانت المشكلة الاساسية في الحرب الاهلية . هذا هو موقف كل انقلابي صحيح ، ينظر برزانة حماسية الى فرضيات الايديولوجية التي تبناها .

تدعو الايديولوجيات الانقلابية الحديثة عادة الى امتحان كل عقيدة على ضوء التجارب الانسانية ، وبذلك تبنى على عنصر تجريبي موضوعي . ينطبق عليها ذلك بشكل خـاص ، في ناحيتها السلبية ، أي في نقضها للموقف الايديولوجي التقليدي الذي سبقها . اما من ناحيتها الايجابية فان هذا العنصر ينكمش أمام بعض الفرضيات ، ويقبلهـا كحقائق بديهية لا يتجاوزها . ففرضيات الليبرالية والديمقراطية والشيوعية والاشتراكية والنـازية تترسخ قاعدةً للتجارب الانسانية ذاتها وتحاول تحديد هذه التجارب .

ان كثيرين من الذين يدرسون فكر توما الاكويني مثلاً يعجبون به ، وإن كانوا يرفضونه بسبب الطريقة الشاملة التي يخلق بها عالماً كاملاً ممكناً من مجموعة من الفرضيات القليلة . يحاول بعض هؤلاء المعجبين وبعض الأتباع الآن تجديد

مكانته في العـــالم الحديث بتجريده من بعض الفرضيات والاستنتاجات التي يرون خطأها بوضوح ، أي أنهم يحاولون تجريده من الشيء الذي سبب عظمته، وهو قدرته على اشتقاق مبادىء عامة للسلوك الانساني ككل من فرضيات قليلة رأى أنها ذات حقيقة ثابتة خالدة .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية ان تفرض ذاتهـــا وان تستمر لأن فرضياتها تقبل دون نقاش ، وتصبح جزءاً من التركيب النفسي العـام للحركة التي تنبثق منها . فلو ان الانسان اراد ان يعقل كل شيء يواجه حياته أو ان يفكر بكل شيء يتصل بموقفه الايديولوجي ، لـادت الفوضى وجوده لمـــا يفرضه ذلك من جهد فكري يثير الحيرة والتردد، ويشل الحركة ويجمد النشاط. يستطيع الانقلابي ان يقوم بتجاربه ، وان يثور ويناضل ، وان يحقق ويؤكد صور دنياه الجديدة لأن هناك فرضيات اولى يعتمدها دون وعي ، ويرجع اليها دون تمحيص، ويركز عليها جميع اختباراته وأشكال صراعه .

معاناة فكرة الله عن طريق صوفي او شعوري او فكري ليست بالمعاناة الوحيدة التي يستحيل وصفها بالكلمات ويعجز العقل الانساني عن ادراكهـا . فهناك الشاعر الكبير الذي يستطيع ان يرمز فقط الى تجـاربه بالكلمات التي تعبر عنها ، وهناك معاناة الحب والحقد والجمال الفني الخ ... كلها تدلنا بوضوح ان هناك تجارب واقعية حقيقية لا يمكن التعبير عنها . معاناة فرضيـــات الايديولوجية الانقلابية هي من هذا النوع ؛ ان ما يوجدها ويولدهـــا ليست الوقائع التي تدعمها وتبرهن عنها ، بل روح العصر او المناخ الانساني الفكري العام في دور تاريخي معين .

*

هذه الفرضيات قد تكون عقلانية او منطقية . ولكن بما انها تبرز بعيدة جداً عن مشاغل الايديولوجية المباشرة وعن عملها الثوري اليومي في تجديـد الواقع، فانها لا تولد تناقضاً وخصاماً بين الايديولوجية وبين نهج عقلاني منطقي. قد تكون مفاهيم الفرضيات ومقاصدها العليـــا كالفردية والمساواة والمجتمع

اللاطبقي والمادية الديالكتيكية لاعقلانية ولكن ذلك لا يعني ابداً انها تفرض سلوكاً لاعقلانياً . ولكي نعطي فكرة واضحة عن هذه الخاصة في الايديولوجيات الانقلابية ، نعرض فيما يلي ، على سبيل التمثيل ، فرضيات أول ايديولوجية تكاملت انقلابياً في الدور الحضاري الحديث ، وهي الايديولوجية الليبرالية .

الفرضيات السيكولوجية:

١ – يجد السلوك الانساني دوافعه الاولى في أنانية فردية تكمن في الطبيعة الانسانية ذاتها . تلك الانانية أو محبة اللذة ، وهي مشاعر وغرائز لاعقلانية ، تكوّن القوة الدافعة للسلوك الانساني ذاك .

٢ – درجة اللذة او المنفعة التي يحققها الفرد لا تتحدد بقوى عمياء ولاعقلانية ، لأن المصلحة الذاتية هي مصلحة نيّرة تعتمد على العقل الذي يضيء الطريق أمامها ، ويقيس امكاناتها ، ويحدد اتجاهها ويرود حركتها . يقف العقل وكأنه قوة مستقلة في الفرد يتأمل بشكل هادىء وموضوعي القوى والتجارب التي تحيط به ، ونتائج كل منها ، ثم يقرر أيها تعطيه اللذة الكبرى أو تؤكد مصلحته اكثر من غيرها . يتبع السلوك الفردي آنذاك قرار العقل بشكل آلي .

٣ – بما ان السلوك الانساني يجد دوافعه الاولى في تحقيق لذة او مصلحة شخصية، فهو بحاجة، دائماً ، الى ايجاد محرّضات له في أهداف تحقق له ما اراد.

٤ – ان فقد الانسان هذه المحرضات فانه يفقد دوافع الحركة ذاتها ، ويدخل بالتالي حالة من الاستكانة والهدوء .

٥ – حالة الانسان الطبيعية هي حالة استكانة وهدوء دون محرّضات اللذة والمصلحة . الجهد ألم ، والانسان لا يعاني او يتعرض للألم دون مكافأة .

٦ – يتكوّن المجتمع من ذرات فردية ، وجميع ميزاته تشتق من ميزات الأجزاء الفردية التي تشكل وحدات مستقلة . ان الفرد حقيقة أساسية تتقدم

على كل حقيقة أخرى ، أما المجتمع فليس سوى مجموعة حسابيــة تتكوّن من هذا النوع من الأفراد .

٧ – ان النظم الاجتماعية بكاملها هي نتيجة ميزات عقلية شعوريــة تميز وجود الأفراد ، حالتهم الطبيعية ؛ وتتقدم في وجودهـا على كل تشكيلات اجتماعية يدخلونها فيما بعد .

٨ – يتميز الفرد في ذاته وبحالته الطبيعية ليس فقط بميزات عقلية شعورية خاصة ، بل بحقوق طبيعية لا يمكن لأي مجتمع أو دولة ان تأخذها منه . تؤثر الحياة الاجتماعية فيه تأثيراً سطحياً جداً .

٩ – طبيعة الانسان ليست فاسدة ، بل صالحة فاضلة عقلانية خيّرة .

الفرضيات السياسية :

١ – إن أساس ومصدر الدولة مترسخان في عقد اجتماعي ، وسيادة الدولة لا تنبثق من الله بل من عقد بين أفراد ُخلقوا أحراراً بحقوق طبيعية متساوية.

٢ – ان كل فرد يتميز بحقوق طبيعية ليس باستطاعة أية حكومة أن تجرده منها ، والدولة هي أداة لحماية هذه الحقوق .

٣ – على سلطة الدولة ان تكون محدودة بدستور يعبر عن العقد الاجتماعي كما يجب ان تقتصر على رعاية النظام المدني وتنفيذ العدالة فقط .

٤ – ان السيادة السياسية تنشأ في مجموع المواطنين وبشكل خـــاص في أكثرية عددية . تلك هي فرضية الديمقراطية .

٥ – لكل فرد الحق في سيادة أعماله الخاصة طالما أنه لا يحـد بذلك من حرية ونشاط الآخرين . تلك فرضية الفردية .

٦ – أفضل أنواع الحكم هو الذي يتدخل بشؤون المجتمع والفرد بأقـــل درجة ممكنة .

٧ – تقتصر مهمة الدولة الأولى على حماية المواطنين ضد الاعتداء الخارجي والداخلي .

الفرضيات الاقتصادية :

١ – عمل الفرد في سبيل مصلحته يقود بطريق غير مباشر وبشكل عفوي الى تأكيد مصلحة المجموع . فهناك وحدة آلية بين الاثنتين .

٢ – الملكية حق من الحقوق الطبيعية يجب على الدولة أن تصونه وترعاه .

الفرضيات الفلسفية :

١ – هناك قانون أو نظام طبيعي عقلاني يتقدم على جميع القوانين والأنظمة القائمة ويسودها .

٢ – يستطيع الفرد ان يصل عن طريق البحث العقلي الى معرفة ذاك القانون، ويقدر أن يحوّل بكفاءته العقلانية النظم التاريخية تبعاً لمخطط عقلاني.

٣ – الاخلاقية الزمانية العلمانية التي تقتصر على حدود الوضع الانساني ولا تتجاوزه كافية في تنظيم سلوك الإنسان ، وتفسيره ، وتوجيهه ، وتهذيبه .

٤ – ان قصد الحياة هو الحياة ذاتها .

٥ – الانسان قادر ، على ضوء العقل وحده ، أن ينمي حياته ويحقق كمالها.

٦ – أول شرط لإسعاد الانسان ينشأ في تحرير العقل من الاساطير والخرافات وأشكال الجهل .

٧ – الايمان بإمكان إجراء تحويل تام للمجتمع الانساني ، وانتقال مفاجيء من الظلام الى النور ، ومن الفساد الى الكمال .

٨ – التقدم الانساني تقدم غير محدود ، وتكامل الانسان هو تكامل مستمر لانهائي .

٩ – النقاش العقلي هو افضل أسلوب في تحقيق الوئام الاجتماعي .

تلك هي الفرضيات الأساسية العامة التي يتكوّن منها المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الليبرالية ، وقد عرضناها بشيء من التفصيل حباً بإعطاء صورة واضحة عما نعنيه بهذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية . ولكن في الواقع يمكن اختصارها الى عدد اقل مما تقدم . فهناك من وجد ، ككارل بإكر مثلاً ، ان هذه الفرضيات الاساسية تُحصر في أربعة . وهناك من وجد

انها تقوم في واحدة ... يعطينا دي توكفيل صورة واضحة عن الموقف . فقد وجد أن برامج مفكري وفلاسفة القرن الثامن عشر السياسية وان اختلفت الى درجة يستحيل معها استنباط نظرية سياسية موحدة في الدولة ، فانها جميعاً تتفرع ، ان نحن أهملنا التفاصيل والجزئيات ، من مفهوم واحد عام كمصدر وقاعدة لها . فجميع البرامج الفلسفية تلك تفرعت من مفهوم واحد عام يبنى أساساً لها ، وجميع هؤلاء الفلاسفة والمفكرين اعتبروه فرضيتهم الأولى قبل بناء نظرياتهم الفردية الخاصة في الدولة . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بينهم، كانت نقطة الانطلاق واحدة عند الجميع؛ وهي الاعتقاد بأن ما يحتاجه المجتمع هو استبدال العادات التقليدية المعقدة التي تسود النظام الاجتماعي بقواعد بسيطة بديهية تُستوحى من ممارسة العقل الانساني والقانون الطبيعي . هذا لا يعني ، في الواقع ، فرضية أساسية واحدة ، بل فرضية واحدة تتفرع منها فرضيات اخرى .

يطالعنا هنا ما أسماه توني بـ « صوفية عقلية » ، كما تطالعنا في اوضاع أخرى « صوفية عاطفية » . يظهر ذلك في الفرضيات التي تدور على عقلانية الانسان ، والتي ترى ان غرائزه فاضلة وخيرة ، فتحلها محل الله الذي اخرجته من المجتمع وقطعت كل علاقة به .

انسان الايديولوجية الليبرالية انسان عقلاني ، وعالمه عالم يخضع لنظام عقلاني . أما قوى الشر والرذيلة التي تمثل الناحية المظلمة في وضعه ، فانها تمتد بجذورها الى العصور الوسطى ، او الى عهود سابقة ، ترجع الى نقص في المعرفة ، والى جهل الانسان او الى خبث وسفاهة الملوك والكهنة . كانت هذه الفرضية تزداد وضوحاً وتأكيداً لذاتها مع استمرار نجاح الطبقات الوسطى الجديدة في تهديم سلطة القوى الدينية السياسية السابقة ، وفي سيادة الطبيعة .

تتكشف هذه الخاصة في كل ايديولوجية ، فمن يقرأ اقوال كونفشيوس

مثلاً ، يخال لاول وهلة ان ليس هنـاك من مبدأ او فرضية عامة تسود الكونفشية . ولكن كونفشيوس أكّد عكس ذلك فقال : « انني اقدم سيستاماً ، أو مبدأ اساسياً يتغلغل فيها كلها » . ينطبق ذاك المبدأ على الحياة الاجتماعية والسياسية والحياة الشخصية ، وقد أسماه كونفشيوس بـ « لي » . ثم فسّره حفيده تزوسو بما اصبح معروفاً بالعلاقات الخمس الاساسية التي اراد تحديدها بشكل جديد وهي ، العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الاب والابن ، بين الصديق والصديق ، بين الاخ الاكبر والاخ الاصغر ، بين الزوج والزوجة . لا تتميز هذه العلاقات بالاهمية ذاتها ، ولا يمكن لبعضها ان تنشأ دون أن تتقدمها الاخرى أولاً ؛ هي تعتمد بدورها على ثلاث وسائل في تحقيق الحياة الفاضلة ، وهي : شيه ، وجين ، ويونج[1] ، أي ما يمكن ترجمته بالحكمة ، والرأفة ، والجرأة .

نرى الشيء ذاته في الأديان الشرقية الأخرى . فهناك فرضية أساسية تتفرع منها فرضيات أخرى تشكل مجموعة قليلة ينشأ عليها تركيب الدين العام . فالتاوو والنرفانا والبرهمان في التاوية والبوذية والهندوسية تشكل الفرضيات الرئيسية التي تنشأ الفرضيات الأخرى وتتركز حولها .

*

كانت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة زمانية علمانية أخرجت كل قوى غيبية أو ميتافيزيقية تقليدية من الوضع الانساني ، واقتصرت على هذا الوضع وقالت بالاكتفاء به ، ولكنها ، برجوعها اليه وعملها ضمن حدوده دون اللجوء الى أية قوة خارجية ، كانت دائماً ترجع إما الى التاريخ وإما الى الطبيعة الانسانية كحقيقة عليا نهائية ، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً جديداً لأنها تشكل قاعدة لكل شيء ، وتسود كل شيء ، ويرجع اليها كل شيء .

١ – Chih, Jen, Yung

فان نحن نظرنا الى رجوع الايديولوجيات الى الطبيعة الانسانية أولاً لرأينا انه من الممكن القول بأن جميع الفرضيات الأساسية فيالايديولوجية الانقلابية تدور في الواقع حول المفهوم الذي تعطيه عن الطبيعة الانسانية كفرضية أو كقاعدة أساسية . حاول مفكرو وفلاسفة الايديولوجية الليبرالية باستمرار ان يتابعوا منطقها الذاتي كي يبينوا كيف أن تركيبها العام يتفرع من مجموعة معينة من الفرضيات الاولى تنشأ من مفهومها الأساسي في الطبيعة الانسانية . ينطبق الشيء ذاته على المسيحية ، وعلى الماركسية ، وعلى النازية . ففيها كلها يبرز مفهوم معين عن الطبيعة الانسانية ، يعبر عن ذاته ببضع فرضيات أساسية تتفرّع منها فرضيات أخرى عن الدولة والمجتمع .

آمن بناة الطوباويات المختلفة أيضاً بأن القيم التي بشروا بها تجد جذورها في طبيعة الانسان ذاتها ، وليس في أية نظم خارجية . كان الكشف عن هذه الطبيعة هدف كل طوبى في النظم التي تعلنها .

يميل الانسان في الأدوار الانتقالية الثورية ميلاً تلقائياً وبشكل طبيعي الى السؤال، والسؤال بإلحاح، ماذ يجب ان افعل ؟.. ولكن عندما يطرح السؤال يجد نفسه تلقائياً وبشكل طبيعي ايضاً مدفوعاً الى سؤال آخر يقوم مقام القاعدة للسؤال الأول . فكي يعرف ماذا عليه أن يفعل في ظروف من هذا النوع، يجد نفسه مضطراً لأن يعرف من هو الانسان ، أي كائن هو ، أي عليه أن يعلن مفهوماً في الانسان وطبيعته ، ولكن عندما يطرح السؤال الثاني يجد نفسه مرة ثالثة ، مضطراً تلقائياً وبشكل طبيعي لأن يتقدم خطوة أخرى فيدخل صعيداً آخر يتجاوز الاثنين الأولين ، فيسأل : ما هي علاقة هذا المفهوم بالتاريخ، وبالتالي ما هو التاريخ، أو بالاحرى ما هي طبيعة التاريخ والمجتمع ؟.. فمن المفهوم الذي يعطيه عن طبيعة الانسان تتفرع القيم التي يجب ان تقود مسلك الانسان ، وهذا يعني طبعاً مفهوماً بالتاريخ والمجتمع يعطي تلك القيم ما تحتاجه من موضوعية ، وذلك بالكشف عن منطق في حركة التاريخ والمجتمع يقود اليها ، أي أن هناك أولاً ، بكلمة أخرى ، خطوة ميتافيزيقية

تعطي مفهوماً في طبيعة الانسان والتاريخ ، وتقود الى خطوة أخلاقية تحدد القيم المنبثقة من الموقف الميتافيزيقي .

ان التاريخ والحضارة يغيران وجهها تماماً تبعاً للمفهوم الذي نحمله عن الطبيعة الانسانية ، إذا كان المفهوم ذاك على طريقة أوجستين ، أو على طريقة أفلاطون ، أو على طريقة لوك ، او طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر ، او بانتام ، او ماركس ، او النازية ، او نيبهور ، او بارث ، او ديكارت ، او لامتري ، او كونديلك ، او نيتشه الخ . . .

تنشأ كل ايديولوجية انقلابية في مفهوم معين واضح من هذا النوع يكمن وراء الصورة التي يتبناها الانقلاب عن المجتمع ، ويعترف بها قاعدة لسلوكه . فابتداءً وانطلاقاً من هذا المفهوم ، يحدد الانقلاب ذاته وشخصيته ، وتعلن الحركة الانقلابية قيمها الاساسية وحدود النشاط الانساني التي تعتبرها رئيسية وأولية . لقد رأينا في مكان آخر من هذه الدراسة ان الايديولوجية الانقلابية تنطوي على نوع من الحتمية . تظهر قيمة هذه الخاصة جلية في المفاهيم التي تحملها حول الطبيعة الانسانية التي ترى فيها حتمية تنبع من تلك الطبيعة ، لأن القيم والمبادىء الاخرى التي تعلنها الايديولوجية تتحدد بنوع المفهوم الذي تقدمه عن هذه الطبيعة . سبقت الليبرالية مثلاً كل مذهب في التأكيد على حرية الفرد وعلى عقلانيته ، ولكنها ، من ناحية أخرى ، جعلت تلك الصفات محتومة بتركيب الطبيعة الانسانية ذاتها التي تفرضها في منطق تكوينها ، بدون أي اعتبار لحرية الفرد او قدرته على التأثير فيها .

كشفت الدراسات، التي تناولت هذه الناحية ، عنها وبيّنت اهميتها تماماً . رأى دروكر مثلاً ، في دراسته للمجتمع الحضاري الحديث و « نهاية الانسان الاقتصادي » أنه يرجع الى مفهوم واحد في الطبيعة الانسانية تلتقي فيه الاشتراكية والليبرالية ، وأن انهياره يرجع الى انهيار المفهوم . فالرأسمالية والشيوعية تبنتا ، في رأيه ، مفهوماً جعل من الانسان كائناً اقتصادياً ،

ووجدنا في ممارسة الانسان للنشاطه الاقتصـــادي بحرية ، الاداة التي تحقق الاهداف الاجتماعية التي بشرنا بها . فالحاجات والاعمـــال والحقوق وأوجه النشاط الاقتصادية هي وحدها ذات أهميـــة ، وفي سبيلها وحدهـا يعمل الانسـان . ان هذا المفهوم في « الانسـان الاقتصادي » وجد تعبيره الاول في فكر آدم سميث ومدرسته ، وتوج ذاته في فكر ماركس ومدرسته .

يذهب نيبهور الى ابعد من ذلك في شمول تفسيره للمجتمع الحديث ، فيرى ان الطابع الزمـــاني للمجتمع الحديث يرجع الى اتجاهات ومدارس عديدة ، ولكن جميع هذه الاتجاهات والمدارس تتفق في رفض المذهب المسيحي في الطبيعة الانسـانية .

وجد هاليفي، في دراسته القيمة عن نمو الراديكالية الفلسفية ، ان تلـــك الحركات كانت ترى ، الى حد ما ، أن منفعة التاريخ الاولى هي الكشف عن مبادىء الطبيعة الانسـانية العامة الثابتة ، لان التـــاريخ يكشف عن ينابيع السلوك الانساني المستمرة او التي تُعيد ذاتها .

هناك عدد من المفكرين الشيوعيين الماركسيين الذين رجعوا عن الشيوعية كإستمان مثلاً يرون ان السبب الرئيسي في فشل الحركة الشيوعية في بناء مجتمع شيوعي يرجع الى مفهوم خاطىء في الطبيعة الانسانية .

*

تظهر هذه الناحية في الايديولوجية الانقلابية بوضوح عندمـــا ندرسها في صورها المختلفة . فان نحن رجعنا الى الايديولوجية الليبرالية التي مثلنا بها في ابتداء هذا الفصل وحللنا شتى اشكال تركيبها لرأينا أنها تركز دائماً المجتمع الانساني على مجموعة من الحقوق الطبيعية التي تنبثق مباشرة من طبيعة الانســان ذاتها . كان هذا المبدأ سبب ظفر الايديولوجية الليبرالية ، ولكنه حدّهـا في الوقت ذاته .

كانت التعاريف التي اعطيت لتلك الطبيعة في أشكال الايديولوجية عديدة جداً . لذا ، لم يكن من الغريب ان يجد كراتش بأنه من الممكن تأليف اكثر

من كتاب ضخم في متابعة شتى المفاهيم التي استخدمها المفكرون في تحـــديد هذا المفهوم . ولكن مهما تعددت التعاريف والمفاهيم ، تبقى جميعها فرضيات تقدم ذاتها كبداية اولى لا تحتاج الى برهان تجريبي . بيّن ديوي ، في دراسته حول بناء الفلسفة الجديدة ، كيف ان القرن الثـــامن عشر استخدمها عادة للتدليل على سيستام مغلق من الافكار المنطقية ، وهكذا ، كانت ترجع الى نظام افتراضي لا علاقة له ابداً بالطبيعة التي يهتم رجل العلم بها وبتحليلها .

قد تختلف الاشكال فيما بينها ولكنها ترجع دومـــاً الى الحقوق الطبيعية كسيستام منطقي مجرد . هذا يعني ان الايديولوجية الليبرالية رأت أن تأسيس المجتمع يبرز في الحقوق وليس في الاعمال ، وان هـــذه الحقوق لا تشتق من الأعمال الفردية او الاجتماعية، أو تعتمد عليها وتُشترط بها ، مما يعني بدوره ، كما شرح توني في دراسته القيمة عن الموضوع ، ان تملك الارض او رأس المال او الثروة غير مشروط بالخدمة أو الشكل الاجتماعي الذي يتخـــذه التملك ، لان الفرد يدخل العالم وهو يملك بضعة حقوق أساسية ، لا يمكن تجريده منها أو فرض أي شيء عليه في تبريرها فحريتـــه او ملكيته او حرية تصرفه بملكيته هي حقوق تميزه ككائن انساني ، تتقـــدم على المجتمع وعلى ولادته وتأسيسه ، وهي مستقلة عن أي شكل من أشكال الخـــدمة الاجتماعية التي باستطاعتها أن تؤديها .

هذا لا يعني ان هاته الاتجاهات اطرحت جانباً فكرة المصلحة الاجتماعية، وتناستها أو لم تهتم بها . لقد عالجتها ، ولكنها رأت ان خدمة المجتمع والمصلحة الاجتماعية تنتجان بشكل عفوي عن ممارسة هـــذه الحقوق ممارسة فردية مستقلة . انها تأتيـــان في مرتبة ثانوية في الايديولوجية الليبرالية ، ولكنهما تتحققان عفوياً ودون أي تنظيم وتخطيط ؛ بيد أنه إن لم تؤدِ ممارسة هـــذه الحقوق اليها ، فانها لا تتأثر بذلك البتة وتبقى كما هي . تبرز هنـــا فرضية اخرى تتسلسل من الاولى ، وهي ان العـــدالة الاجتماعية تفرض على المجتمـــع ألا يحد تلك الحقوق وألا يضع شيئاً يعرقل حرية الملكية والنشاط الاقتصادي .

الفرضيات تلك مكتوبة بخط عريض في الانقلابات الليبرالية في فرنسا وانكلترا وأميركا ، وباسمها كان الناس يقاومون أعمال اجتماعية انسانية واضحة تمام الوضوح في ضرورتها ، كتشريع عمالي يحمي النساء الحبالى والاطفال والصحة العامة ، أو حماية الشعب من الحريق ومن الامراض السارية والأوبئة الخ ...

لم يكن ذلك غريباً لان الايديولوجية الليبرالية اعتبرت الحقوق الطبيعية أولية ومغلقة ، ورأت ان المصلحة الاجتماعية ثانوية ومشروطة ، على الرغم مما قالت به من تجانس حتمي بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية .

قدّس مفكرو الليبرالية ، من سميث ، الى هلفسيوس ، الى بانتام ، طبيعة الانسان الحسية وما تنطوي عليه من حقوق ، فقالوا بأنها تميل ، بما تتميز به من أنانية نيّرة ، ميلاً طبيعياً الى الوحدة والانسجام مع الخارج . اما فوريه فقد ذهب الى أبعد من ذلك في تبرير الانسان الطبيعي ، فرأى في جميع المشاعر والغرائز والميول التي نقضها المجتمع وخصوصاً الدين ، أسباباً يجب الاعتماد عليها في بناء الانسجام العام بين الناس . هذا الواقع ولد صراعاً ملأ التاريخ الحديث ، ألا وهو صراع المشاعر الانسانية ضد بربرية الحقوق تلك .

كان هذا موقفاً طبيعياً يتسلسل تسلسلاً منطقياً من مفهوم ميتافيزيقي قدمته الايديولوجية الليبرالية حول طبيعة انسانية ثابتة لا تتغير . كان دعاتها يرون ان هناك نظاماً واحداً فقط يمكن ان يكون طبيعياً وعادلاً وحقيقياً ، لأن بإمكان نظام واحد فقط أن يعبّر عن طبيعة الانسان الحقيقية . اما النظم الاخرى فهي جميعها نتيجة قصور او انحراف عقلي ، ولكنها قصور وانحراف مقدر عليها الزوال ، لان تطور المجتمع يطور الفكر وينميه ، وكلما ازداد نموّه واتسعت حكمة الناس ازدادت قدرتهم على اكتشاف الاشكال الاجتماعية التي تلائم الطبيعة الانسانية ، وازداد المجتمع عدالة وخيراً . كان الاشتراكيون الذين ظهروا في النصف الاول من القرن التاسع

عشر أيضاً تحت تأثير هاته النظرية ، فظنوا ان النظم الرأسمالية انبثقت من افكار الفلاسفة ، وهي ، ان كانت سيئة ، فـلأن الفلاسفة ارتكبوا حولها الاخطاء .

ان الطبيعة الانسانية لتي رجعت اليهـا الايديولوجية الليبرالية لم تكن تنطوي على تلك الحقوق فقط ، بل كانت طبيعة صالحة عقلانية ، فرأت هذه الايديولوجية لذلك ان العالم يخضع للعقل ، واعتبرت العقـل قوة مستقلة تاريخياً ، مكتفية بذاتها ، لا يمكن أن تفشل في تحرير العالم مما يتخبط فيه من اوهام او نظم لا تنسجم مع طبيعته . جعل هذا المفهوم من فكرة الشر في الايديولوجية فكرة سلبية تعني غياب شيء يكون وجوده أمراً صالحاً . كان الشر ، بكلمة اخرى ، نتيجة قصور في نمو العقل ليس بمقدوره ان يوجد بشكل ايجـابي او موضوعي اي بالاعتماد على خصـائصه وأوضاعه الذاتية المستقلة .

ان هذا المبدأ في الطبيعة الانسانية ، كخير في ذاتها ، ضرورة تفرض ذاتها على الايديولوجية التي ترى ان هدفها النهائي يبرز في الغـاء الدولة أو السلطة المركزة ، وفي الغاء القيود والحدود التي تحد من نشاط الانسان ، والتي تعلن حرية الفرد قاعدة مجتمع ينشأ في وحدة انسانية عفوية لا تحتاج الى اي ضغط أو عامل خارجي يرشد او يوجه مسالكها . ان مفهومـاً آخر ، عن الطبيعة الانسانية ، ينافي هذه الصورة عن المجتمع الجديد وبالتالي يلغيها . لهذا لم يكن غريباً ان نرى هذا المبدأ يرافق جميع الحركات الليبرالية والاشتراكية ، لأن ما تبشر به من حياة جديدة يستحيل بدونه . اعتمد كثيرون من الذين أنكروا المبادىء والانقلابات الليبرالية كبورك وميتر مثلاً ورأوا فيها الشر كل الشر ، مفهوماً آخر في الطبيعة الانسانية ، يجد انها تنطوي على الشر ، وان خلاصها الوحيد هو في الاعتماد على التقاليد الدينية والكنسية . أما أولئك الذين رضوا بالانقلابات هذه، كأداة تحويل تاريخي اجتماعي، فقد آمنوا بأن الطبيعة الانسانية تنطوي على الخير ، وبأن مـا فيها من شر يرجع الى اسباب عابرة ، وبأن

الانسان يستطيع ان يميز بين الخير والشر ، وأن يعتمد على عقله دون عواطفه ومشاعره ، وان حياته بالتالي ستحقق له الكمال المطلق .

هذا ما جعل بعض المفكرين يرون ان الايديولوجية حملت معها « وحدانية أخلاقية » لم يعرفهـا التقليد الفلسفي أو العقائدي السابق في الغرب ، حيث كان الشر يتحدى الخير ، والشيطان يقاوم الله ، وكان كلاهما خاصة أصيلة ثابتة وضرورية في الوضع الانساني وليس ظاهرة جانبية . لم تكن خاصة الشر اضطراباً مؤقتاً في نظام العالم ، مقضياً عليه بالزوال نتيجة نمو تدريجي محتوم نحو الخير ، ولكن ضرورة لا يمكن التهرب منهـا ، تعطي معنى لوجود الانسان ، ولا يمكن التحرر منهـا إلا عن طريق النعمة أو النجاة في عالم آخر . كان مفهوم الطبيعة الانسانية كحقيقة منقسمة على ذاتها ، أي كطبيعة اجتماعيـة ولااجتماعية في آن واحد مثلاً ، مفهومـاً غريباً عن الايديولوجية الليبرالية ، التي أرجعت للعقل الانساني المكانة العليا السامية التي خسرها بعد زوال الديمقراطية الاثينية ، فأحلت فيه وحدة الطبيعة الانسانية . كان لوك أكثر ايماناً بالعقل من افلاطون نفسه ، لأنه لم يقصره على اقلية من الناس فقط ، بل جعله ضمن امكان الجميع . رأى كثيرون من فلاسفة ومفكري القرن التاسع عشر من أمثـال شوبنهور ونيتشه وكياركجارد انه ليس من الممكن قبول مفهوم من هذا النوع ، يرى أن كل شيء في الطبيعة الانسانية صالح وخير ، لأن استعراض تاريخها يوحي بأن فيها شراً أو خطأ أساسياً . كان نيتشه يعبّر عن الموقف ذاته بقوله : « إن الانسان كائن يجب تجاوزه » .

كان ذاك المفهوم في الطبيعة الانسانية قاعدة الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المتعددة . فقد ألغى فكرة الحقوق التاريخية ، وأحلّ مكانها فكرة الحقوق الطبيعية ، لأن الحقوق التاريخية هي الحقوق التي تسود الوضع السائد وتعبر عنه ، وبذلك أرجع الانسان الى الطبيعة بدلاً من التاريخ ، لأنه رأى أن الانسان يجد حقيقته في الطبيعة الانسانية أكثر مما يجدها في التاريخ ، وهي أقرب اليه وأكثر كفاءة في التعبير عنه من التاريخ الذي كان يبرر ، في الواقع ، النظام

المتّبع. كان توكفيل أول من تنبّه الى ذلك فرأى أن المبدأ هذا يصح ان يُتخذ قاعدة في تفسير جميع المبادىء التي ارتكزت عليهـــا الثورة الفرنسية . فمن المفهوم القائل بأن جميع الناس يولدون متساوين ، تفرعت فكرة إلغاء جميع الامتيازات الطبقية والوراثية والمهنية ، لأنها تنفي المساواة الاصيلة ؛ ومنها تفرعت أيضاً فكرة السيادة الشعبية ، وفكرة الحقوق الواحـــدة ، وفكرة القوانين الواحدة ، وفكرة ايداع الشعب السلطة السياسية العليـا الخ ... في هذا المفهوم أعلن الانسان كرامته الجديدة، وهي ترتكز في حريته من الله ومن أحكامه وأحكام الدين من جهة ، ومن تقليده التاريخي الذي قاده كما تقود الأم طفلها ، من جهة أخرى .

فقبل الايديولوجية الليبرالية وثوراتها المختلفة ، كان الموقف العقـــائدي السائد يرى أن هدف التاريخ هو رجوع الى وضعية انسانية اولى سقط منهـا الانسان ، ولكن الايديولوجية تلك أعطت التاريخ مفهوماً جديـداً ، جعلت منه حركة تثقيف للانسان ، حركة ينمو ويتقدم الفرد فيهـــا من الطفولة الى الرجولة ، حركة تمّحي وتزول من ذاتها أو تحقق ذاتها عندمـــا يتحقق نضوج الانسانية . لم تقتصر الفكرة على هذه الايديولوجية بل امتدت منهـــا الى الماركسية التي تنقضها وسادتها . قاد هذا التحول في النظر الى التاريخ بدوره، الى فكرة الحقوق الطبيعية التي أحلتها الايديولوجية ذاتها مكان الحقوق التاريخية والتي استقتها من الطبيعة الانسانية ذاتها ، التي اتخذت صورة مطلق مجرد عن المكان والزمان ؛ ففيها فقط ، يمكن للحقوق ان تكون في مطال كل انسان . ينجلي ذلك ويتضح في وثائق وبرامج الثورات والانقلابات الليبرالية، وخصوصاً في وثيقتي « اعلان الاستقلال » و « حقوق الانســان » ، حيث نجد أن هذه الحقوق ممنوحة عند الولادة وتبرز معهـــا . فهي حقائق بديهيـــة لا يمكن التصرف بها . ولهذا كانت الطبيعة الانسانية الفرضية ، أو المصدر الذي تنبثق منه هذه الحقوق والقوانين . يجد ايمان فلاسفة الايديولوجية الليبرالية بـــذاك المفهوم تعبيراً صادقاً في قول تورجو بأن «حقوق الانسان لا تنبع من تاريخهم بل

من طبيعتهم » .

يكفي الانسان ، تبعاً لفولتير ، ان يرجع الى ذاته ويتأمل في المبادىء الأخلاقية الفطرية ، كي يجد عقله في ذاته شرعية شاملة تسود جميع التشريعات الخاصة .

كان كتاب لوك « دراسة في الادراك الانساني » انجيلاً سيكولوجياً للقرن الثامن عشر أي للايديولوجية الليبرالية . الخدمة الكبرى التي أداها الكتاب لها كانت في التدليل على ان العقل واحد وان التفاوت الذي يعبر عنه بين الناس لا يرجع بشيء للوراثة ، للأفكار او للامكانات الفطرية العقلية ، بل للمحيط الخارجي وللأحاسيس التي تأتيه من العالم . وجد باكر أن هدف لوك من هذه الدراسة – وهو هدف القرن الثامن عشر كله أو الايديولوجية الليبرالية في جميع أشكالها الصحيحة – كان دون شك تدمير المفهوم المسيحي حول الطبيعة الانسانية ، الذي رأى أنها تخضع لانحلال كلي ، والذي نشر فوق اوروبا طيلة عصور عديدة غيماً قاتماً أدّى الى اكداد وكآبة العقل الانساني . استبدلت سيكولوجيا لوك وفلاسفة الايديولوجية الليبرالية الايمان المطلق السابق بخطيئة أصلية في الطبيعة الانسانية بايمان جديد مطلق بفضيلة أصلية فيها . كافحت الايديولوجية الليبرالية ببطولة ضد تعصب ورجعية الكنيسة بسبب ذاك المفهوم ، ولكنها هي الاخرى حققت تعصباً لا يقل عن تعصب الكنيسة لمبادئها .

اذا كان العقل الإنساني على هذه الصورة ، فإن الشكل الذي يتبلور فيه يعتمد على نوع المحيط الذي يعانيه ، يعني أن تغيير المحيط يعني تغيير العقل . فإن كان العقل خالياً من أية استعدادات وميول وأفكار ثابتة يماثل لوحة بيضاء يستطيع العالم الخارجي أن يضع أو أن يكتب عليها ما يشاء ويريد، بما ينطوي عليه من شر أو خير ، كان عقل الانسان إذن عبارة عن سجل مصنوع من هذا العالم هو عقل لا يزال منحرفاً ، قاصراً ، مليئاً بالمتناقضات ، والسبب

يرجع إلى العالم الخارجي المنحرف ، المليء بالمتناقضات . ولكن عندما يتم إصلاح العالم يتحول عقل الإنسان فيصبح منسجماً كل الانسجام ، يعاني وحدة تامة . من هذا استنتجت الحركات الليبرالية بأنه باستطاعة الإنسان ، الذي عينت الطبيعة حدوده وحقيقته ، أن يعتمد على خصائصه الطبيعية فيجعل أفكاره وسلوكه ، وبالتالي النظم التي يحيا بها منسجمة مع النظام الطبيعي العام.

لا يستخدم آدم سميث مثلاً عبارة « القوانين الاقتصادية » ، ولكن بما أن الحياة الاقتصادية تلتج في نظره عن الميول العفوية في الطبيعة الانسانية ، فمن الممكن القول بأن الأمر ، بالنسبة إليه ، كان الكشف عن نظام طبيعي وليس انشاءه . نراه يدل في هذا الصدد على أن انقسام العمل الذي يكمن وراء التقدم الاجتماعي يشكل ميلاً من ميول الطبيعة الانسانية وليس نتيجة تطور تاريخي أو ثمرة أسباب اجتماعية ثقافية معينة . وعلى الصعيد السياسي أيضاً ، كان الأمر لا يتعلق بإنشاء نظام، بل بالكشف عنه في الطبيعة الانسانية . كتب ميل نفسه، في دراسته حول أسس الحكم ، بأن مبدأ الطبيعة الانسانية الذي ترتكز السلطة السياسية في الليبرالية عليه هو ميل الانسان الى تملك الأشياء التي يريدها ، وان كان على حساب الآخرين وبتضحيتهم ؛ ولكنه عطف على ذلك بقوله بأن هذا المبدأ يقود بتسلسل منطقي ، ليس فقط الى وضع من الاستغلال لا يترك لأفراد المجتمع سوى وسائل البقاء المحض ، بل الى استمرار أشد أنواع القسوة والفظائع . هذا المفهوم في الطبيعة الإنسانية ، كان يحدد مواقف الإيديولوجية الليبرالية تجاه دور وشكل ومعنى الدولة . فماكينتوش ، وباين ، وجودوين ، وبانتام مثلاً اعترضوا ، على ضوئه ، ضد النظرية القائلة بإقامة السلطة السياسية في تقسيم لها . ولكن بورك ، وهو يحمل مفهوماً آخر في الطبيعة الإنسانية ، برر هذه النظرية لأن الطبيعة هي ، في الاساس ، معقدة ومتعددة الوجوه ، وكل دستور سياسي يجب أن يكون معقداً كي يأتي نموذجاً لتعقدها .

استقت الحركة النفعية ، كشكل آخر من أشكال الليبرالية ، هي الاخرى، فلسفتها وانظمتها من مفهوم مجرد في الطبيعة الانسانية ، تقف عنده التجربة

ويجمد أمامه التحليل التجريبي . لقد رأت في الانانية ومحبة الذات الخصائص الأولى التي تميز الطبيعة الانسانية ، ومن هذه القاعدة ارادت استنباط قوانين تعترف بأنانية الفرد وتعتمد عليها في إنماء مصلحة المجتمع ككل . عبّر بانتام عن ذلك بقوله : « ان الطبيعة الانسانية وضعت الانسان في قبضة سيدين كاملي السيادة هما اللذة والألم . فإليهما وحدهما يجب ان نرجع في الكشف عما يجب ان نفعله أو ما سوف نفعله . فهما يتحكمان بجميع ما نفعل ، وبجميع ما نفكر ، وأي جهد نقوم به في نفض هذه السيادة عن عاتقنا يؤدي فقط الى التدليل والتأكيد عليها » . يعترف مبدأ النفعية بهذه السيادة ويتبناها كأساس لمذهبه الفلسفي الذي يريد انماء السعادة عن طريق العقل والقانون ، أما المذاهب التي تنكره فتمثل الارتجال والعجز وليس الحكمة والعقل ، وتسير في الظلام وليس في النور . من هذا ، تتدرج النفعية الى مبدأ يؤكد ان السعادة الكبرى لأكبر عدد هي مقياس الحق والباطل . وهناك مبدأ آخر من الطينة ذاتها يعتبر أن مصلحة المجتمع هي مجموعة منافع الافراد الذين يتكوّن منهم . أراد بانتام ان يكون واقعياً ، فاخر بواقعيته وانتقد بشدة اولئك « المفكرين العاطفيين » ، ولكنه انتهى حيث انتهوا . وهكذا نجد سير هنري ماين يقول فيه وفي هوبز بأن « التاريخ لم يرَ عباقرة طلقوا التاريخ طلاقاً تاماً مثلهما » . بالغ فلاسفة اليونان وفلاسفة القرن الثامن عشر جداً في التأكيد على قيمة ، وفعالية ، وأولوية العقل ، ولكن النفعيين لم يختلفوا عنهم في بساطة المفهوم ، عندما حولوا جميع مقاصد وميول الانسان الى المنفعة الشخصية ، وآمنوا ان الاعتماد على حرية عمل المنفعة تلك يقود الانسان الى السعادة ، والمجتمع الى الوحدة والاستقرار .

*

إن نحن نظرنا الآن الى الماركسية لرأينا فيها خاصة مماثلة . كانت دراسة مفهوم الطبيعة الانسانية فيها موضوع كتب عديدة ، أذكر منها على سبيل

التمثيل ، كتب ڤينابل وبوبر وكانتريل . نجد ان هناك مفهوماً أساسياً في الطبيعة الانسانية تنطلق منه الايدبولوجية في بناء ذاتها . انها طبيعة تاريخية لأن تجربة الانسان محدودة بشكل تام بالاوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بحياته . لهذا كان ادراك وضع او طور الطبيعة الانسانيـة الحالي يعني ادراك القوى الانسانية التي تؤثر فيها وتحددها في النظام الرأسمالي . فالانسان يحول الطبيعة بالعمل ، وبتحويل الطبيعة يحول الانسان ذاته . أكد ماركس، في جداله مع برودون، ان التاريخ هو ، في الاساس ، تحويل مستمر للطبيعة الانسانية .

يعتبر المفهوم الشيوعي الحـالي الانسان مجرداً من الخصائص الفطرية . فهو انسان « فارغ » لا يتميز بغرائز او ميول او عواطف ، اهواء أو مقاصد أو مصادر نشاط ذاتية . العوامل الخارجية هي وحدهـا التي تحدد كيانه ومعناه . فقادة السوفيات يؤمنون بأن الانسان الجديد في ظل النظـام الشيوعي سيبني خصائص وقيماً جديدة ، وعواطف تقتلع منه الاهواء الفردية والأنانية ، فيحيا في سبيل المجتمع فقط . هوذا الهدف الاساسي الذي يتبناه الشيوعيون للمستقبل ، وإن كانوا من ناحية عملية يقرون بأن من يسلك الطريق الشيوعي ، هم افراد الحزب فقط .

ونرى ، من جهة أخرى أن الماركسية تنطوي على مفهوم آخر للطبيعة الانسانية ، يقدمها كشيء ثابت، صالح ، خيّر، عقلاني في ذاتـه، تشوهه أوضاع اجتماعية اقتصادية منحرفة وشاذة . نجد الماركسية على هـذا الصعيد تتكلم عـن خصائص الطبيعة الانسانية ، وتُرجع أي انحراف تراه فيها الى رواسب بورجوازية أو الى تأثيرات رأسمالية خارجية . فهي تقول بأن الاشتراكية تبدأ من مفهوم في جوهر الانسان ، وبأن دراسة الاقتصاد والمجتمع يجب أن تساعد فقط على ادراك الاسباب التي شلّت حيوية الفرد ، وتفسر كيف أنه أصبح غريباً عن ذاته وقواه . فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ماركس، «لا يمكن

أن 'تستوحى من شكل معين يعبّر عن الطبيعة الانسانية بشكل مطلق ، كما نراها في النظام الرأسمالي مثلاً ، لأن هدفنا يجب أن يكون معرفة ما هو صالح للانسان » ، ثم يتابع فيقول : « كي نعرف ما هو مفيد للكلب يجب أن ندرس طبيعة الكلب » . ليس بمقدور الطبيعة تلك أن 'تستوحى من مبدأ النفعية . فعلى كل من ينتقد العلاقات أو الحركة أو الأعمال الانسانية باسم مبدأ النفعية أن يركز اهتمامه أولاً على الطبيعة الانسانية من ناحية عامة ، ومن ثمّ على الطبيعة الانسانية كما تتحول في كل دور تاريخي . يختصر بانتام الأمر بشكل ساذج ، فيعتبر التاجر الحديث ، وخصوصاً التاجر الانكليزي ، كنموذج طبيعي للإنسان .

اننا نرى من وراء هذا المفهوم في الانسان ، كما يظهر في المجتمع اللاطبقي الذي يتحرر من كل خصام وعداء ومن الدولة فيتمتع بحرية تامة ، أن ماركس اعتبر أن الطبيعة الانسانية هي في ذاتها طبيعة خير ، ستؤكد معناها عندما تحقق حريتها من القيود والنظم الاقتصادية التي تمسخه .

لا شك أن ماركس أكد بشكل فعّال على اعتماد الطبيعة الانسانية على الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التي تحيط بها ، ولكنه مما لا شك فيه أيضاً أنه قال، على الأقل ضمناً ، بطبيعة انسانية معينة . ان تركيز اهتمامه بشكل رئيسي على القيود والحدود التي فرضتها الأوضاع الاقتصادية على الانسان جملته يفترض ، كما يظهر ، وبشكل يماثل موقف القرن الثامن عشر الذي هزأ منه ، بأن الطبيعة الانسانية ذاتها ستوفر ، عند زوال هذه القيود والحدود ، القوى الكافية لبناء مجتمع انساني جديد ، بشكل سهل وسريع . رأى كثيرون من النقدة ، من سوريل الى فروم ، الرأي ذاته . لهذا أهمل ماركس ، كما يبدو ، امكان قيام ثورة بروليتارية تقتصر على الهدم ، بدون أن تقود آليا الى خلق قوى انتاجية واجتماعية جديدة .

ولكن ، على الرغم من كل ذلك ، لم يكن ماركس جلياً واضحاً حول

العلاقة التي تربط بين الناحيتين ، الطبيعة الانسانية والأوضاع الاجتماعية . الابهام ذاك دفع البعض الى القول مع بيجو بأن ليس هناك في المفهوم الماركسي قانون عام ، يمكن افتراضه بشكل نظري بالرجوع الى الطبيعة الانسانية .

يعيد هذا النوع من الغموض ذاته في كل ايديولوجية . الليبرالية مثلاً ترى أن ميل الطبيعة الانسانية الأساسي هو المساواة ، ولكنها من ناحية أخرى تعترف ، على طريقة هيجل ، بأن التفاوت المادي بين الناس يرجع الى خصائص الطبيعة الانسانية . الازدواج واضح مثلاً في وثيقة اعلان حقوق الانسان عام ١٧٨٩ ، التي تعلن في مادتها الأولى مبدأ المساواة المطلقة ، ولكنها لا تلبث أن تعلن مباشرة في المادة الثانية حق الملكية بين الحقوق الطبيعية فتؤكد أن كل دولة يجب أن ترعاه وتحميه .

لا يقتصر هذا الموقف على الماركسية فقط بل يشمل جميع المذاهب الاشتراكية ، التي تنشأ بشتى ألوانها على مفهوم في الانسان يعتبر ان الانسان كائن تام العقلانية يحتاج فقط ، كما يلاحظ كوستلر ، « الى المناشير والكتب والحجة المنطقية كي يقتنع بالحقيقة ، ويعترف بالواقع ، ويرى اين تقوم مصلحته ، ويعمل بوحي ذلك . أما اللاوعي ، وعالم الاحلام ، والعوامل العاطفية ، والغدد المختلفة التي تؤثر على الفكر والعقل ، والغرائز وفي طليعتها الغريزة الجنسية الخ ... فكلها ، اي تسعون بالمائة من الانسان ، بقيت خارج هذا المفهوم ، وكأنها غير موجودة . »

أما المسيحية فكانت ترى في فروعها المتعددة ، من الكنيسة الكاثوليكية الى البروتستانتية ، وخصوصاً في الكالفينية ، أن الطبيعة الانسانية طبيعة فاسدة ، والانسان عاجز تماماً عن تحقيق خلاصه بالاعتماد على قواه وفضائله الخاصة . فالخلاص يحتاج دائماً الى نعمة الله لأن الخطيئة الاولى أفسدت الطبيعة الانسانية . الكنيسة الكاثوليكية تختلف في ذلك بعض الشيء ؛ إنها ترى ان الطبيعة الانسانية ، وان كانت الخطيئة قد أفسدتها ، تكافح في سبيل

الخير ، وأن الانسان حر بأن يصنع الخير ، وأن اعمال الانسان ذات قيمة في خلاصه، وبامكانه ان يجد خلاصه في الكنيسة وأسرارها المقدسة .ولكنها كانت من جهة اخرى ترفض باستمرار ان ترى في الانسان قدرة على تخليص نفسه بنفسه .

نظرت جميع المذاهب المسيحية ، في الواقع ، الى الطبيعة الانسانية نظرة شر ، ولقنت الناس بأن الانسان يولد فاسداً فساداً كلياً . لا تجد هذه العقيدة الآن قبولاً خاصاً في الأوساط الدينية الليبرالية ، ولكنها كانت دائماً نقطة الانطلاق في المسيحية وتفرعاتها الاساسية .

ان المشكلة الاولى التي حاولت البروتستانتية مواجهتها في عقيدتها حول الخلاص، وهي العقيدة التي كانت السبب المباشر لظهورها ، كانت تدور حول مفهوم الطبيعة الانسانية في المسيحية ونتائجها . فالخطيئة الأولى قضت على جميع الناس بحياة عذاب في جهنم ، والطبيعة الانسانية هي طبيعة شر وضعف . فكيف إذن يستطيع المسيحي ان ينال الخلود والخلاص في الحياة الاخرى مع الاستقرار الوجداني وراحة الضمير في هذه الحياة ؟.. كان الهدف الاول للبروتستانتية التوفيق بين هذا المفهوم للطبيعة الانسانية وبين عقيدة الخلاص .

رأت الكالفينية أن طبيعة الانسان طبيعة كلية الانحراف والفساد ، فاعتبرت ان كل محاولة ميتافيزيقية هي محاولة عابثة ، ومضيعة للجهد لأن الحقيقة ستكون دائماً محجوبة عنا . تلك المحاولات الميتافيزيقية هي في الواقع صفاقة وعلامة تمرد ضد الله في سبيل ما احتفظ به الله ذاته . ارجع بعض المفكرين الى هذا المفهوم الكالفيني في الطبيعة الانسانية ، فقدان التفكير الميتافيزيقي في انكلترا حيث بقيت الفلسفة على صلة وثيقة بالواقع الحي ، وسيادته في المانيا حيث « طلقت الفلسفة » ، بتعبير شيلر ، الحياة الواقعية . كان المفهوم ذاك وراء جميع تراكيب ونظم ومظاهر الحضارة المسيحية .

ان اتخاذ المفهوم ذاك صورة اخرى معينة في النازية والفاشية حدّد ، الى حد كبير ، الدنيا التي بشرتا بها وأرادتا إشادتها . حملت الثورة الفرنسية العصر الحديث مبدأي القومية والليبرالية ، فكان القرن التاسع عشر كله محاولة توفيق بينهما . امـــا الشيوعية فقد اعتمدت المُثل التي حملتهـــا الايديولوجية الليبرالية ، فكان عليها ان تقدم مفهوماً عن الطبيعة الانسانية يعتبرها خيراً في ذاتها . أما النازية والفاشية فقد اعتمدتا مبدأ الامة والجنس ، فكان عليهما ان تنكرا فكرة حقوق الفرد الطبيعية ، والايمـــان بأن الأفراد متـاوون ، وبالتالي الثقة بقدرة كل فرد على المساهمة في الحياة السياسية العـــامة أو بقدرة الانسانية على تحقيق الوحدة والاخاء .

نشأت الشيوعية والليبرالية على تفاؤل تام وآمنتا بفضيلة الطبيعة الانسانية وفي امكان الكمال في هذه الطبيعة . لهذا نرى الأولى تتطلع الى مجتمع دون دولة ، والثانية الى حركة من التكامل الدائم ومن الوحدة التلقائية العفوية بـين أفراد وفئات المجتمع الواحد . ولكن الفاشية والنازية ترفضان هذا التفاؤل . فالمجتمع يـــبرز في عناصر عاطفية لاعقلانية ، وحقيقته تتركز في الاواصر الشعورية البدائية التي تربط جماعات الأفراد والتي لا يمكن تغييرها عن طريق العقل . المجتمع لغز من ألغاز الطبيعة يكشف عن نفسه بأشكال رمزية فقط ، وبكلمات مشحونة بالقوى العاطفية ، بأساطير ، بأعمـال جماعية ، بشخصية قائد أو زعيم ، والتاريخ ، كالانسان ، لا ينطوي على أية طبيعة عقلانية . لهذا ، كان العنف طريقاً في تنظيم المجتمع واعطاء شكل للتاريخ .

*

تجب الملاحظة هنا أن الطبيعة الانسانية في ذاتهـا هي ، في الواقع ، مجرد من المجردات ، لأنها تنشأ دائمـاً وأبداً في وضع تاريخي اجتماعي معين ، ليس باستطاعتها أن تنفصل عنه . فكل محاولة في اعطاء هذه الطبيعة مفهوماً مطلقاً تكون محاولة غير علمية لأنهـا تخرج عن التجربة التاريخية الاجتماعية لهذا ،

كانت كل ايديولوجية انقلابية ، وفي طليعتها الماركسية « العلمية » ، تنطلق من مبدأ لاعلمي ، تفترضه ولا تبرهن عليه . لا شك أنـــه من الممكن تحديد الطبيعة الانسانية تحديداً فيزيولوجياً مادياً ، ولكن هكذا تحديد يحدث على الصعيد الحيواني لا على الصعيد الانساني . ان كل تحديد انساني لها يجب أن يأخذ بعين الاعتبار التجربة التاريخية الاجتماعية التي لا تنفصل عنها ؛ ولكن بما أن أشكالها تختلف اختلافاً كبيراً ، وبما أن جميع الخصائص التي تتميز بهـا في تلك التجربة هي بالتالي خصائص نسبية ، كان من الصعب جداً ان لم يكن من المستحيل ، اعطاؤها هذا التحديد الانساني العام .

يميل الانسان دائماً الى الكشف عن حقيقة الوجود الذي يحيط به ، وهذه خاصة رافقته في جميع أدوار تاريخه الطويل . وهي ليست، كما يقول البعض، عنصراً أساسياً من العناصر التي تتركب الطبيعة الانسانية منها أو تتميز بهـا ، كما أنها ليست نتيجة ضرورية لخاصتي العقل واللغة ، بل هي نتيجة تفاعل بين هذه الخصائص وبين الوضع الانساني . ذاك التفاعل هو ، في الواقع ، السبب الذي تنبع تلك الخاصة منه ؛ لهـذا ، كانت ملازمتها لتاريخ الانسان لا تعني أنها احدى خصائص الطبيعة الانسانية ، بل نتيجة التفاعل الدائم . هذا يعني أن خصائص الانسان تنبع من وضعه ككل في دور حضاري معين . ان النظام الاجتماعي الثقافي قد لا يخلق الميول الأساسية في الطبيعة الانسانية ، ولكنه يحدد الأشكال التي تتخذها في التعبير عن ذاتها .

الطبيعة الانسانية طبيعة مرنـة تأبى أي مفهوم مطلق – كالمفهوم المتفائل الذي يرى أن الطبيعة الانسانية طبيعة صالحة ، أو المفهوم المتشائم الذي يرى أن الطبيعة الانسانية هي سيئة في ذاتها . الطبيعة الانسانية ، كما لاحظ أرسطو منذ قرون طويلة ، هي طبيعة حيادية . فمشاعرنا وغرائزنا الطبيعية ليست خيرة أو شريرة في ذاتها .

الخصائص التي أعطاها فلاسفة الايديولوجية الليبرالية للطبيعة الانسانيـــة

والتي تبعهم فيها الفكر الثوري الحديث ، مـا عدا الفكر النازي والفاشي ، هي خصائص أعطيت لها قبلياً وليس تجريبياً . لقد آمنوا بشكل أو بآخر بأن الانسـان يحن بطبيعته الى العدالة والجمال والسعادة والخير والفضيلة ، وبأنـه بالامكان تحقيق كل ما يصبو اليه ان استطاع أن يكون حراً . أما الطريق الى الحرية فقـد انفتح بتقدم الحضارة . فهو الطريق الذي ادّى الى الكشف عن اسرار الكون الطبيعي ، وهو قوة العقل الانساني في ترتيب وتنظيم وقائـع واحداث ومظاهر التجربة الانسانية بشكل يكشف عن منطقها .

لقد كان من الطبيعي لمفهوم من هذا النوع عن الطبيعة الانسانية أن ينتهي في فلسفة اجتماعية سياسية كالليبرالية . فنحن نجـد ، في الواقع ، أن الذين يعترفون ، كهوبز بوجود غرائز أو ميول هدامة في الانسان، يميلون الى أشكال سياسية أوتوقراطية ؛ ففي سلطة الملك أو الدولة أو الحزب المغلقة يجد هـذا المفهوم قاعدة النظام الاجتماعي . رسم هوبز مثـلاً صورة زمانية من مفهوم تشاؤمي في الطبيعة الانسـنية، ورأى لوثر فيه صورة دينية؛ ولكننا نجد، عند الاثنين ، أن الميول الانسانية هي ميول فوضوية غير منظمة لا تعرف أيـة ضوابط باطنية في التعبير عن ذاتها . لهذا نرى أن كلاهما يبشر بمذهب سياسي يعتبر عمـل الدولة الأول يرتكز في حفظ النظام عن طريق الضغط والقوة . أما الذين وضعوا ثقتهم في حكم ذاتي وأشكال برلمانية ديمقراطية للتعبير السياسي، فقد آمنوا بالفرد وبقدرته على حكم ذاته بذاته ، ورأوا في الانسان كائناً عقلانياً واهملوا القوى العاطفية والغريزية التي تتحكم بـه . اصبح هكذا مفهوم لاغياً بشكل تام في القرن العشرين. فقد اظهرت الفلسفة الاجتماعية مع السيكولوجيا الفرويدية والسيكولوجيا الديناميكية والسيكولوجيا السلوكية اللغو الذي ينطوي عليـه بوضوح تام . في جو التفاؤل الذي ساد المفهوم الليبرالي لم يفكر احد « بإمكانات » الطبيعة الانسانية التي تتكشف لنا على الأخص في القرن العشرين ، حيث اصبح بإمكان الانسان ان يهدم الحياة ويضع نهايـة للجنس البشري والتاريخ بمـا اخترعه من وسائل تدمير ، وحيث اصبح من المشكوك

فيه وجود اية قوانين طبيعية . أمسى انسان القرن العشرين يرى ، في الواقع ، ان التاريخ والطبيعة اصبحا غريبين عن جوهر الانسان .

يمكن التقرير الآن بأن مفهوم الطبيعة الانسانية يعتمد على الطابع العام الذي يميز الوضع التاريخي الناشىء فيه . فإن كان مليئاً بالامكانات الجديدة ، كما كان الحال في القرن الثامن عشر او القرن التاسع عشر ، كان المفهوم متفائلاً بالانسان يؤكد عقلانيته وصلاحه . ولكن ان كان يبشر بالأزمات والكوارث، لا يتكشف عن آفاق جديدة تنبىء بإمكانات وتحولات جديدة مثيرة ، كان المفهوم متشائماً الى حد ما .

هذا لا يعني ابداً ان الصفة الانقلابية تصح على الأول فقط . يذكر مانهايم مثلاً ان الطبقات العليا والأحزاب المحافظة تميل الى اعتبار الانسان كائناً فاسداً في طبيعته ، وان الطبقات السفلى والأحزاب الثورية تميل الى الايمان بأنه كائن عاقل، اجتماعي، صالح ، شريف . يعجز تعريف كهذا ، وان كان ينطوي على سهم كبير من الحق ، عن اعطاء تفسير كامل للمظاهر المحافظة والثورية في التاريخ . فهناك حركات انقلابية عديدة من المسيحية والبوذية الى الفاشية والنازية آمنت بأن الطبيعة الانسانية غير عاقلة وغير فاضلة .

تبشر الايديولوجية الانقلابية دائماً بمفهوم جديد عن الطبيعة الانسانية يتخذ شكلاً من اثنين : فإما ان يعلن عن خصائص تنطوي الطبيعة عليها وتناقض النظم المتبعة ، واما ان يعلن عن طبيعة انسانية مرنة متغيرة تأخذ شكلها من الأوضاع السائدة التي ان كانت فاضلة صالحة كانت الطبيعة الانسانية صالحة فاضلة ، وان كانت فاسدة كانت الطبيعة سيئة فاسدة . يبدأ الأول من الطبيعة الانسانية فيحاول تصحيح الخارج بالنسبة لها ، ويبدأ الثاني بالخارج ويحاول تصحيحه بما يساعدها في النمو في وجهة معينة . فمن افلاطون الى الماركسية نرى ان الطبيعة الانسانية لا تنطوي على اي شيء يعتبر ان هناك في طبيعة الانسان ميلاً يجعله انانياً ، طمّاعاً الخ ... او ما يحول دون تضحية

الانسان بنفسه في سبيل المجتمع . وضع هذا النوع من الايديولوجية ثقته دائماً في فعاليـــة التربية التي ترتكز ، في رأي افلاطون ، على التدريب عن طريق التقليد والمشاركة الجماعية ، وليس في التوجيه النظري والفكري فقط .

أمـــا الايديولوجية الرجعية ، فإنها ترى عادة ان النظام المتبع يعبر عن الطبيعة الانسانية ، ويجـــد تبريره في ذلك . ففلسفة ارسطو مثلاً كانت على نقيض فلسفة افلاطون ؛ فقـد بررت الوضع السائد واعطت الطبقات الحاكمة السلاح الفكري الذي يدعم مركزها . كانت نقطة الانطلاق في هذه الفلسفة تأكيد ارسطو بأنه من المستحيل تغيير المجتمع الآثيني ، لأنه ينبع مباشرة من طبيعة الإنسان . إن الفلسفة الرومانية مثال آخر عن النمط الأرسطاطيلي . فقد كانت ترى ان مـــا يبرر القانون والدولة هو ان الإنسان شرير واناني في طبيعته ، ولهذا وجب ارغامه على السلوك تبعاً للطريق والأساليب الضرورية لحياة اجتماعية صالحة .

مال المتفائلون دوماً الى اعتبار التشاؤم عقيماً ، ان لم يكن موقفاً خطراً على مصلحة العالم والتقدم . بيد أنــــه كان هناك كثير من الفلاسفة الانقلابيين الذين آمنوا بفعالية التشاؤم وقدرته على الخلق والإبداع . رأى سوريل فيـه مصدراً لجميع مـــا نراه من عظيم في التاريخ إذ « دونه لا يتحقق شيء نبيل في العالم » .

لم تكن النقابية الثورية متفائلة بتحقيق سعادة انسانية عامة ، بـل كانت تنطوي على اعتراف متشائم بالحـــدود الانسانية وبشيء من الحتمية لا يختلف كثيراً عما نجده في كثير من الأديان .

النقطة التي نريد ايضاحها هنا ليست مقابلة فلسفية او اخلاقية بين التفاؤل والتشاؤم، بل الكشف عن علاقة الاثنين بالإيديولوجية الانقلابية. تسمح دراسة الايديولوجيات الانقلابية لنا بالاستنتاج والتأكيد بأن التفاؤل ليس ضرورياً ابداً كما يقول البعض . قـــول كهذا يشكل مقياساً اخلاقياً وليس مقياساً

ايديولوجياً موضوعياً . ان تجارب الكثير من الأديان التي استطاعت أن تقيم مجتمعات جديدة برهان كاف للتدليل على ان التشاؤم لا ينطوي على موقف سلبي ، وانه يستطيع ان يشكل اساساً لأعمق الوان الكفاح الروحي . ان ظهور حركات انقلابية حديثة من هذا النوع ، كالحركة النقابية والحركة النازية، برهان على ذلك .

لا ترتكز فعالية الايديولوجية الانقلابية في طابعها الخاص من تشاؤم او تفاؤل بل في الأوضاع التي ترافقها ، وفي قدرتها على التعبير عن الأوضاع ودمجها في مفهوم انساني عام يفتح صعيداً انسانياً جديداً .

ينشأ كل نظام اجتماعي سياسي في مفهوم معين عن الطبيعة الإنسانية ، وعندما ينهار النظام واوضاعه ، فتنكشف متناقضاته ، ينهار المفهوم ذاته . فالمفهوم الاقتصادي للإنسان ككائن اقتصادي ، والذي برز بروز قاعدة للمجتمع الرأسمالي انهار عندما انهار هذا المجتمع .

بشرت المسيحية مثلاً بمفهوم يناقض المفهوم ذاك تماماً فرأت في الإنسان كائناً روحياً ، ونقلت حريته ومساواته الى العالم الآخر . اما مكانه في هذا العالم فكان جزءاً من نظام روحي . ولكن عندما اتسعت الهوة بين عالمنا والعالم الغيبي حيث تبرز حرية ومساواة الفرد ، وعندما ظهرت قوى جديدة تناقض هاته الميزات الروحية المزعومة في الفرد ، بدأ انهيار المسيحية .

أما العقلانية او الايديولوجية الليبرالية فقد رأت في الإنسان كائناً عقلانياً يستطيع الاعتماد على قواه العقلية في تحقيق كماله ، ويرجع الى عقله في تحديد سلوكه وحركته . ولكن عندما تبين ان التقاليد والنظم الاجتماعية تعطي الفرد شخصية لا شعورية ، وعندما انكشف الأثر الكبير الذي تمارسه المنافع والمصالح في سلوك الفرد ، وعندما بينت العلوم النفسية الدور الأساسي الذي تلعبه النواحي اللاواعية في توجيه سلوك الفرد ، وعندما قامت سلسلة الكوارث والآلام التي أصابت المجتمع في هذا القرن، تبين للملأ ان الإنسان ليس

كائناً عقلانياً، عندئذ بدأ انهيار المفهوم ذاك .

أما الاشتراكية كمبدأ جديد في طبيعة الانسان فقد ظهرت في القرن الماضي، وبانهيارها أمسى من المستحيل ظهور اي مبدأ جديد في الإنسان الاقتصادي ، ومن غير المنطقي والمعقول نشوء مفهوم يقول باستقلال وسيادة الصعيد الاقتصادي . تبرز هنا أزمة الدور الحضاري الحديث . فهي أزمة تبرز في انهيار مفاهيم الغرب القديمة أو في عجزها عن تفسير وتبرير النظم المتبعة . لم يجد الغرب الذي خسر المفاهيم تلك مفاهيم أخرى جديدة تدور حول مفهوم جديد لطبيعة الانسان ، تنبع منه حماسة دينية جديدة تقوده صوب حياة ثانية .

فصل هذا الانهيار الذي أصاب « الانسان الروحي » ، و « الانسان العقلاني » ، و « الانسان الاقتصادي » ، ومن ثمّ « الانسان العرقي » في الغرب الفرد عن نظامه الاجتماعي وجرّد عالمه من المنطق ، فلم يعد بامكانه ان يفسر أو ان يُدرك وجوده كوجود ينشأ في علاقة منطقية منسجمة مع العالم الذي يعيش فيه ، أو ان يلائم بين هذا العالم وبين وجوده الفردي . وهكذا تبيّن الفرد الغربي ان مكانه في المجتمع اصبح بدون معنى ، بدون سبب ، وبدون منطق . فقد عُزل ضمن آلة ضخمة لا يدرك كنهها ، فغابت عنه معانيها ومقاصدها ، وعجز عن ترجمتها بالنسبة لتجربته الشخصية . ان انهيار تلك المفاهيم المتتابعة ولّد مجتمعاً خسر وحدته ، فأصبح مجموعة من الذرات المنفردة لا تعرف التجاوب الانساني الصحيح .

كان التطرف في النظرة العقلانية التي نشأت عليها الايديولوجية الليبرالية مصدر تفكك وخطر للمجتمع الذي انبثق منها ، وذلك لأن التجارب التي جاءت فيما بعد ، وخصوصاً في القرن العشرين ، تعارض هذا المثال في الطبيعة الانسانية . كان تفاؤل المذاهب الاجتماعية حتى الحرب العالمية الاولى على الأقل في التوصل الى حل سريع لعلاقة الفرد مع المجتمع ، وللصراع بين

الطبقـــات والشعوب ، يتفرع من مفهوم متطرف في تفــاؤله بالطبيعة الانسـانية ، ففشل .

تتميز تلك الخاصة في الايديولوجية الانقلابية بأهمية رئيسية أساسية جعلت كثيرين يرون ، مــع نيبهور ، أن جميـع مشا كل المجتمع الديمقراطي الحضاري الحديث واسباب انهياره ترجع كلهـــا ، وبالدرجة الاولى ، الى مفهوم خاطىء عن الطبيعة الانسانية .

*

بعد أن رأينا كيف ان الايديولوجية الانقلابية ترجع الى مفهوم معــين في الطبيعة الانسانية كفرضية اولى تنطلق منها ، بقي علينـــا أن نرى الدور الميتافيزيقي الذي يلعبـــه الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائيـــة في تلك الايديولوجيات الزمانية العلمانية .

ان العصر الحديث هو أولاً عصر التاريخ، لأن الفكر الانساني ركـّز ذاته، لأول مرة ، على خلق الماضي وعلى التجاوب أو الاتصال خياليـــاً وفكرياً بفكر وحياة العصور السابقة والشعوب . نجد هنـا فرقاً اساسياً بارزاً ، هذا إن لم نقل الفرق الاساسي البارز ، بين الانسـان الحديث وانسان العصور والثقافات الماضية . فالتاريخ يعني للانسـان الحديث اكثر بكثير مما كان يعنيه لليونان أو الرومان أو مفكري الهند والصين مثلاً ، حيث نجد ان الزمان أو التاريخ لا يتميز بأي معنى أو قيمة نهائية ، بينما تكون هذه الخاصة اساس مفهوم الانسـان الحديث عن الواقع .

كانت معظم الانقلابات التقليدية الكبرى حتى القرن الثامن عشر ترتكز على اساس روحي غيبي . كانت المجتمعات الانسانية منـــذ ظهورها ، تبني كيانها على مبدأ ميتافيزيقي ماورائي يضع العالم امام الخالق ، والمادة امام الروح . بيد انه الى جانب هذا الطابع الغيبي ، كان الموقف الانقلابي يحثّ الخطى تجاه

آفاق فلسفية انسانية ، وما لبث ان تحول الى موقف فلسفي سياسي اجتماعي يقتصر على التاريخ .

حاولت جميع الانقلابات الحديثة بناء فلسفة في الحياة واخلاقية جديدة ، تتخذان شكلاً انسانياً محضاً ، دون رجوع الى وحي ، أو عجائب ، أو اسرار أو لاهوت أو ميتافيزيق غيبي ؛ فهي انقلابات عبّرت عن شعور بالاكتفاء الذاتي ، وهو شعور يتولد من النظام الزماني الذي اقتصرت عليه ، ولا يميز العصر الرأسمالي البورجوازي فقط ، كما يقول بعض المفكرين كتيليك مثلاً ، بل جميع الايديولوجيات الحديثة . فهي ايديولوجيات وانقلابات لا تعترف بأن الزمان أو التاريخ يتسلم معناه من علاقة تربطه بعالم خالد، بينما ان العصر الديني الذي تقدمه كان يرى أن معنى التاريخ ليس في حركة زمانية بل في عالم يتجاوزه ويكمن فوقه ووراءه . ولكن ، على الرغم من هذا الاختلاف بين الانقلابات الزمانية الحديثة وبين الانقلابات الدينية الغيبية السابقة ، فهي تلتقي جميعها في نظرتها الى التاريخ كحركة أو نظام ، ينكشف عن منطق او قصد يبرره . يستطيع الفرد ان ينتقي التاريخ كما انه يستطيع ألا ينتقيه . قد يحدث ايضاً ان الفرد قد يفكر انه ينتقي ضد التاريخ ، ولكنه ينتقيه ، كما يجري عادة في الانقلابات . الايديولوجيات والحركات الانقلابية لا تستطيع ان تخرج عن التاريخ ، بل تجد نفسها جمعاء تلتقي في اعطائه معنى .

أصبح الرجوع الى التاريخ كحقيقة نهائية يسود في الواقع الفكر الديني وليس فقط الفكر الايديولوجي الانقلابي . فهو يسود مثلاً البروتستانتية الليبرالية التي رأى بعض نقدتها ان التمايز بين الله والعالم قد زال منها ، وأن اسم الله أصبح ينطبق على حركة العالم الجبارة .

وصف بارديايف الوجدان المسيحي بأنه وجدان يصعب عليه أن يقبل التاريخ لأن التاريخ يشكل خطيئة في المسيحية ، هذا يعني في الوقت ذاته ان المسيحية رأت في التاريخ معنى عاماً يسوده . فقبل المسيحية كان التاريخ

في الغرب لا ينطوي على معنى . نظر اليونانيون اليه كحركة تدور على ذاتها بدون هدف أو قصد ، ولكن ابتداءً من المسيحية التي نظرت اليه كحركة تجد معنى في خلاص الانسان ، نواجه تقليداً فلسفياً وثورياً ، يحاول اعطاء التاريخ قصداً انسانياً .

التقت الحركات المسيحية المختلفة جميعها وخصوصاً الألفية منها ، على الرغم من اختلافاتها المتعددة ، في الزعم بأنها تعبر عن رسالة فريدة ، وهي قيادة التاريخ الى نهايته .

الموقف التاريخي هو النقيض الذي يلغي الموقف الديني الغيبي ، لأنه لا يرى سوى أشياء وحقائق مشروطة ، أي محدودة بأوضاع تاريخية متغيرة ، ليس فيها شيء ثابت ، بينما يقف الدين فوق التاريخ ويحول النظر عن الصيرورة التاريخية . « انني لا أحب ما يزول » . هذا جواب ابراهيم وجواب اوجستين ، جواب المسيحية والبوذية والاسلام وكل موقف ديني غيبي ، وهو اليوم ايضاً جواب الرجل التقليدي على اشكال الفكر الحديث الذي ينشأ في التغير والتحول ، فيقف ضد النفسية التقليدية ، كما تقف الصيرورة ضد الكينونة ، والتباين ضد الوحدة ، والحركة ضد التأمل ، والتكنيك ضد الطقوس ، والتجربة ضد الوحي .

سجلت هذه الأشكال « النسبية » انتصارها ، وألغت الموقف الديني الغيبي وطردته من الوجود ، كقوة فعالة تؤثر فيه . قد يجيب البعض بأن النصر كان في النطاق الزماني ، بيد أن جواباً كهذا يتناسى أن النظرة الدينية الغيبية لا تفصل بين الزماني والروحي ، وأن حدودها تشمل الاثنين ولا يمكن لها مختارة ان تقف عند الواحد دون الآخر . تبرز حقيقتها في اعطاء تفسير تام للانسان والعالم ، للحياة والكون ، فإما أن تكون شاملة وإما أن لا تكون . ان فشلها قاد الى انهيار وانحلال المجتمع التقليدي ، والى تفجر أشكال الفكر الانقلابي الحديث في مجتمعات أخذت ترد امرها الى اشكال جديدة من المطلق تقتصر

على التاريخ . هذا لا يعني ان الاشكال الايديولوجية الانقلابية الحديثة تؤمن بأن التاريخ لا يكشف عن معنى أخلاقي ، فهي ، في الواقع ، تبدأ من هذه الفرضية ، ولكنها من جهة أخرى تؤمن ، أنها هي وحدها تعبر عن المعنى ذاك. كان الكون قاعدة العالم الكلاسيكي والله قاعدة العالم المسيحي ، وفي العصر الحديث ، أصبحت القاعدة الانسان او التاريخ. أعلن الفكر الانقلابي الحديث بوضوح تام ان قدر الانسانية ليس في التوجه الى السماء ، بل في التقدم على الأرض وفي سبيل هذه الأرض ، برعاية الفكر والعقل ، وأعطى مثالاً تاريخياً انسانياً يعارض فيه المثال الديني الغيبي ، وركزه في قاعدة تاريخية تطورية .

كان هذا الموقف الانقلابي الذي نظر الى التاريخ نظرة تطورية، وجعل من الصيرورة الدائمة القوة التي تسوده أهم المواقف الثورية التي بشر بها العصر الحديث ، الذي لم يكن قبل القرن الثامن عشر قد اكتشف التاريخ والمعنى التاريخي ، كحياة تتميز بمجرى خاص بها ؛ فالتاريخ قبل ذلك كان عبارة عن سِفر أخبار او ترتيب زمني متقطع . نحن نجد أول مظاهر هذا الوجه الثوري الجديد في المشادة الأدبية الفلسفية بين دعاة القديم ودعاة الحديث، والتي كان فيها پارو ، وفونتنيل ، وبوفون ، ينكرون ان يكون الدور الحضاري الكلاسيكي أرقى من الدور الحديث ؛ أما الوجه التطوري فإننا نجده أولاً عند فيكو في كتابه « العلم الجديد » بيد أنه أهمل آنذاك ولمدة طويلة فيما بعد بسبب « الجدة الثورية » ذاتها ، ولم يُكشف عنه إلا عندما أصبح الموقف الفكري الثوري روح الفكر الحديث . يبدأ هذا الموقف الذي يعبر عن صيرورة وتطورية التاريخ يؤكد ذاته ابتداءً من مونتسكيو ، وفولتير ، وجيبون ؛ أما الموقف التطوري التقدمي الذي دمج بين التطورية والتقدمية في موقف واحد ، فإننا نجده أولاً عند تورجو ، وكوندورسه ، وفارجسون ، وهيجل، وهردر ، وكونت، وماركس ، ومورجن الخ... فقد عبّر عن ذاته في جميع مجالات العقل الحديث ؛ في الفلسفة ، في السوسيولوجيا ، في الانتروبولوجيا ، في علم الفلك ، في البيولوجيا ، في علم طبقات الأرض الخ ...

يصف راسل التحول فيكتب يقول بأن العـــلم الحديث ابتداءً من جاليلو رأى أن القوانين الطبيعية هي قوانين تبدل وتحول . فهي تحدّد كيف أن بعض الأجسام تتحرك في وجهة معينة في بعض الأوضاع ، وبذلك تسمح بتقدير ما يحدث ، ولكنها لا تحدّد أن ما حدث سوف يحدث . اننا نعلم أن الشمس ستشرق لمدى طويل ، ولكن في النهاية ، فقد تقف الشمس عن الظهور . كان هذا المفهوم مغلقاً على القرون الوسطى التي كانت تستطيع إدراك القوانـــين الطبيعية فقط عندما تؤكد عودة مستمرة .

انتبه العقل الحديث الى فكرة التقدم أولاً ولكنه ما لبث أن لمس التطور وراءها فكانت ولادة الموقف التاريخي الثوري الجديد . كان ثورياً ليس في ما حمله فقط من مفهوم جديد في ادراك التاريخ، بل لأنه كان، منذ دبيبه الاول في القرن السابع عشر ، يعمد الى اخراج الدين من قطاع التاريخ والاجتماع . تكن ثوريته في العلمانية التي لم تقتصر على تطورية وصيرورة التاريخ ، بـــل حملت ، المنطق العلمي من قطاع العلوم الطبيعية الى منطقة العلوم الاجتماعية بسرعـــة كبيرة ، وبذلك طردت الدين من التاريخ والمجتمع وحققت حريتها من التفاسير الغيبية .

هكذا تجاوز هذا الموقف التطوري التقدمي الموقف الجامد الذي تقدمـــه وهيأ له نيوتن وديكارت . كان كلا الموقفين ثوريـــاً على الرغم من تباينهما في النظر الى حركة التـــاريخ أو الحياة البـــاطنية فيه ، التي كانت ديناميكية دائمة التغير في ظل قوانين تطورية عامة في الموقف الاول ، وثابتـة تدور على ذاتها في عالم لا يتغير في الموقف الثاني . هذا الفـارق الفلـفي نجده أولاً عند لايبنتز الذي خرج عن الاجماع العام في قبول عالم نيوتن وديـكارت ، فقدم بدلاً منه عالماً في حركة مستمرة لا تثبت على حال ، بـــل تنطوي على تكامل مستمر . ساعدت ثورة نيوتن من ناحيتين في بناء التأكيد على التاريخ ، بفصل الكون عن كل ارادة خارجة عنه ، وبما بثته من كبرياء واعتـــداد ذاتي بالتقدم العلمي . وقادت النيوتنية، بشكل غير مباشر، الى طرق اخرى نقضت

جمودها ، وهكذا يمكن القول بأن القرن التاسع عشر نما وخرج من القرن الثامن عشر ونقضه في آن واحد .

قد يهزأ مفكر كفولتير في قصته « كانديد » من المفهوم التقدمي عند لايبنتز ، ولكنه يلتقي معه في المشاركة بالنظر الى التاريخ كحركة تطورية . هذا المبدأ الذي يجعل من كل تغير يحدث نتيجة لتغيرات سابقة تتقدمه ، انتقل عن طريق مفكرين من أمثال كَنْت ، ولابلاس ، وبوفون ، ولامارك ، وهوتون ، الى النظام الشمسي والنظام الارضي فأصبح تفسير مظاهرهما الحالية يفرض العودة الى الماضي ، الى قوى طبيعية تعمل باستمرار طيلة عصور مديدة . وهكذا ، تحول النظام الشمسي الارضي الثابت الى نظام ديناميكي ، أو بكلمة اخرى ، الى نظام تاريخي يتحرك ويتغير . اننا نجد فكرة استمرار التغير ، وفكرة القوى غير الملحوظة التي تعمل باستمرار على اجراء التغير الدائم أدّى اتجه نظرنا في هذا الدور . أصبحت جميع مظاهر الحياة تخضع في تفسيرها لتلك القاعدة التاريخية ، كما أصبح تفسير أي شيء يعود الى تاريخيته . فمن لامتري ، وهولباخ ، وديدرو ، وبايل ، الى هيجل ، وفيورباخ ، وماركس ، وبرودون ، وسان سيمون ، وفورييه ، وكونت ، وداروين ، وهكسلي ، وسبنسر الخ... أخرجت فكرة الله والدين الغيبي تماماً من التاريخ ، فأصبح التاريخ ينشأ في ذاته ، والاجتماع مستقلاً في تحولاته ، كلاهما يخضع لقوانينه الخاصة ، وأصبح التاريخ المرجع او المطلق الجديد الذي لا يحتاج الى أي شيء خارج ذاته . وفي هذا الجو ، برز الفكر الانقلابي الحديث يحاول الكشف عن خصائص المطلق والمعنى الذي ينطوي عليه كما كان العقل التقليدي يجد في الدين وفي الله معنى يعطيه للاجتماع والتاريخ .

أصبح العالم في هذا المبدأ التطوري عالم التغير والتعدد والتباين والتناقض ، لا عالم العناصر الثابتة كما تصوره أتباع نيوتن وديكارت . ففكرة التاريخ كصيرورة كانت محور نصف قرن من الفكر الرومانطيقي قبل داروين وسبنسر وتايلور ومورجن ، ونحن ندين على الأخص للفلسفة الالمانية ، وفي طليعتها

هيجل ، وشوبنهور ، وفخته ، وشليجل ، بفرضية الفكرة التطورية الاولى وهي ان الكينونة هي الصيرورة ، وان الجمود خيال او مجرد من المجردات . الصيرورة تلك، إن عنت شيئاً، فهي تعني، على الأقل، تغييراً لا يمكن تحويله الى الطور الذي تقدمه ، وان كان يمكن تفسيره بذاك الطور، ففي نهاية كل مرحلة من مراحلها، نجد شيئاً لا يمكن ان نجده في دور سابق من مجرى الصورة تلك. تنبت الزهرة من بذرة، ولكن هذا لا يعني انها البذرة ذاتها. عبر كوندورسه، في عرضه التاريخي لتقدم العقل الانساني ، عن هذا المبدأ التاريخي التطوري التقدمي خير تعبير، عندما حدد هدف دراسته بأنها « التدليل بالعقل والوقائع على ان الطبيعة الانسانية لم تضع اية حواجز ضد اصلاح الخصائص الانسانية ، وأن تكامل الانسان غير محدود ، وان نمو هذا التكامل يستمر استمرار العالم الذي وضعتنا الطبيعة فيه . فالتقدم سيتابع سيره دون شك ، وبسرعة احياناً ، وببطء احياناً اخرى ، ولكن دون اي رجوع الى الوراء ، طالما ان الارض باقية في المركز ذاته ، وطالما ان قوانين الكون لا تلتج اية كارثة للأرض او اية تبدلات تجعل من المستحيل على الانسانية ان تستمر في الحياة ».

يرى بعض المفكرين انه كما اكتشف داروين قانون التطور العضوي، كذلك اكتشف ماركس قانون النمو الانساني في التاريخ ، أي الواقع البسيط الذي كان محجوباً وراء مواقف ايديولوجية كثيفة ، والذي يوضح « ان الانسان ، قبل ان يستطيع الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين ، يجب اولاً ان يأكل ويشرب ويلبس ويجد لنفسه مأوى ». ان اثر ماركس يبرز في « اكتشافه » بأن الناس يجب ان يأكلوا أولاً قبل ان يتمكنوا من التفكير ؛ هوذا ابتذال فكري عرفه الناس دائماً . يظهر ان ماركس اعتمد ، كهيجل وكونت وداروين، قانوناً تطورياً تاريخياً استطاع ان ينجح سياسياً. لقد نظر الى التاريخ كحركة تلتقل في سلسلة من الأطوار المتماسكة، كما فعل داروين بالنسبة لأشكال الحياة المتتابعة او كما فعل ليال بالنسبة لطبقات الأرض. ينحصر القانون العلمي

الذي حاول كل من هؤلاء الوصول اليه في استبدال تفسير العالم الجامد بتفسير ديناميكي .

أكدت المسيحية ، وكذلك ايضاً الاديان الموحدة الأخرى كاليهودية والاسلام ، قيمة ومعنى التاريخ . ففيهـــا مثلاً نرى أن الصيرورة العالمية لم تكن نظاماً ثابتاً لا يتغير ، تسوده حتمية ضرورية تعيد ذاتها ولا تتغير ، بل دراما إلهية تبدأ بسقوط الانسان ، ثم فدائـــه ، فخلاصه ؛ لهذا ، رفضت المفهوم اليوناني الدوري منذ ظهورها ، لأن العالم الذي سوف يـــأتي هو غير العالم السائد . أعلن آباء الكنيسة هذه النظرية وأكدوها بشدّة ؛ تكلم اوريجن بلسانهم عندما كتب : « اننا إن قبلنـــا بتلك النظرية ، أي المفهوم اليوناني الدوري ، لاستطاع آدم وحواء إذن أن يُعيدا ، في عالم آخر ، ما فعلاه في هذا العالم ، فالطوفان يرجع ، وموسى نفسه يقود الشعب ذاته خـــارج مصر ، ويخون يهوذا سيده ثانية » .

نرى في المسيحية والاسلام أن الإله يتجاوز الحدود المكانية التي كانت تحد الآلهة التقليدية ، فنجد لأول مرة أنه يتجاوز شعبه ولا يموت معه كما كان يحدث للآلهة الأخرى . ولكن « إله » الايديولوجيات الانقلابية الحديثة هو « إله » زماني ، « إله » تاريخي ، أي أنه يعمل في التاريخ ، وضمن التاريخ ، ونحو مقاصد لا تتجاوز التاريخ .

أما من ناحية اخرى فإننا لا نجد اي اثر في المفهوم المسيحي لفكرة التطور ، او اي مكان للنمو والتقدم ، كما نرى في الايديولوجيات الحديثة . خُلق العالم في ستة أيام ، ومنذ ذلك الوقت احتوى على جميع الاشياء والعناصر واشكال الحياة الموجودة حالياً ، وهو عالم ، إن تعرّف على تغيرفانه تغير الى حالة اسوأ . فهو مفهوم لا يعرف التقدم والتطور والتحول الصحيح ، كما يحاول بعض علماء اللاهوت الآن ان يزعم . آمنت المسيحية في جميع اشكالها ان مزيجاً هائلاً من الكوارث رافق سقوط الانسان ، وان معنى التاريخ وتحوله يرتبطان بعنصر

خارج عن الانسان ، وهو تدخل الله في التاريخ بغية تصحيح اوضاعه وانحرافاته . اما في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة فان التاريخ لا يرجع الى اية قوة خارجية ، ولا يحتاج لأية قوة من هذا النوع ، في تصحيح اوضاعه ، لأنه هو الحقيقة الاولى والاخيرة ، وهو الذي يضمن بحركته الخاصة تصحيح اوضاعه .

المضمون الكلي في الأيديولوجية الإنقلابية

صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية

المضمون الكلي[1] في الايديولوجية الانقلابية يعني ان الحركة الانقلابية تمتد الى جميع مناحي الحياة وأوجه النشاط الانساني ، وتفرض عليها صورتها الخاصة. وهي لا تقتصر على الصعيد الذي تنشأ فيه السياسة بشكل تقليدي ، بل تمتد الى الفن والصناعة والعلم والفكر والأدب والأخلاق والزراعة والتربية والعائلة والدين وأسباب التسلية . كل العناصر التي تتركب منها المناحي الانسانية تخضع للايديولوجية الانقلابية . فشريط سينمائي ، او سيمفونيا ، او رسم، او تمثال، او نظرية سياسية ، بيولوجية ، او طبيعية الخ ... تتخذ معنى ثورياً لا يقل عن المعنى الذي يبرز في اي عمل سياسي . هـــذا الطابع الكلي يعني ان الايديولوجية الانقلابية تشمل مجتمعها ككل ، تمتد بشكل لامحدود الى جميع

---

١ - Totalitarianism

مظاهر الحياة . فكل ما يحدث في المجتمع يحدث ضمن الايديولوجية ، فلا يخرج شيء عنها او يبقى شيء خارجها . لتخذ كل حادثة ، كل عمل ، كل فكر ، كل مسلك ، كل نظام وكل عنصر من عناصر الحياة ، مهما كان بعيداً وقليل الأهمية ، مكاناً في الإطار العام الذي تولّده الايديولوجية .

تتميز الايديولوجية الانقلابية المتكاملة دائماً بطبيعة كلية تجعل حدودها المجتمع كله ، بل العالم بأمره ، وتمتد مع الحياة ، امتداد التاريخ معها ، الى كل شيء ، تدخل الى كل عنصر من عناصر الحياة وتتغلغل الى كل الوقائع تحاول بلورتها جميعها في مفهومها الكلي . في هذا الامتداد الكلي، تنقض الايديولوجية أي مقياس موضوعي لا ينسجم مع منطقها في الاجتماع او التاريخ، في الاخلاق او السياسة ، في الفكر او العلم ، في الفن او السلوك الانساني . يُصبح كل شيء في خدمتها ، وكل شيء يبرر ذاته بها . فالاقتصاد والتربية ، والدولة ، والجيش ، الفن والفلسفة ، العلوم والفكر، التاريخ والقانون ، العدالة والفضيلة، المهن والحرف وطرق السلوك الخ ... كلها تُصبح تعابير عن الايديولوجية الانقلابية .

يتميز هذا المضمون الكلي بخاصتين اساسيتين تسودانه سيادة تامة . ففي الخارج نراه يتميز باستثنائية واضحة ، تتجه ضد كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية ؛ ونرى في الداخل انه يتميز بامتداد او احاطة شاملة للمجتمع ككل ، فيحاول ان يبلور جميع عناصره في صورة الايديولوجية .

فليس هناك من قضايا خاصة في المجتمع الانقلابي الذي تسوده ايديولوجية انقلابية . تصبح جميع المسائل في رقابة ورعاية السلطة الانقلابية . فالفرد الحر المستقل لا وجود له، لأن اشكال الولاء الفردي تنبع كلها من الايديولوجية وترجع اليها . فعلى الفرد ألا يدل على اي تناقض في افكاره ومشاعره ، لأن اي تناقض من هذا النوع لا يمكن السكوت عنه في المجتمع الانقلابي . لهذا ، نرى دائماً ان الايديولوجية الانقلابية تحاول باستمرار ان تمنع بروز اي ولاء او

اعتبارات سياسية اخلاقية تحد او تعسّر الولاء الأساسي المطلق لها .

على سلوك الفرد ان يكون دائماً منسجماً معها ، والايديولوجية تترجم وتفسّر باستمرار وقائع الحياة وتطوراتها بشكل يعبر دائماً عن منطقها .

ان جوهر الايديولوجية الانقلابية هو نزوعها لأن تكون كلية ، اي أنها تريد ان تكون واحداً مع المجتمع ، وان تصبح مقاصدها مقاصد المجتمع ، وان تحول دون المجتمع ودون تبين اية مقاصد خارجة عن مقاصدها . فهي ترفض لذلك اي استقلال للفرد واهدافه الخاصة ، ولوجدانه ومسؤوليته الأخلاقية الفردية ، كما انها ترفض ايضاً ان يكون لأية منظمة او هيئة اية سياسة او غاية او موقف لا ينبع منها . ولكي تحقق المضمون الكلي ، تنشىء دوماً الدولة الانقلابية التي تتولى امر ذلك بالاعتماد على السلطة والعنف .

لا تستطيع الايديولوجية الانقلابية أن تتحرى الحقيقة الموضوعية حتى في العلم ، لأن الحقيقة العلمية ذاتها تخضع لمنطقها ولنظامها السياسي . فكتابات الماركسيين مثلاً تؤكد ان مناقشة اية مشكلة علمية يجب ان تقوم على المبدأ اللينيني الماركسي في طبيعة العلم ، وان جميع الذين يساهمون في الموضوع يجب أن يعالجوه على ضوء المنهج اللينيني الماركسي، وهو الاساس العلمي الوحيد لمعرفة العالم الموضوعي؛ وكتابات النازيين تؤكد ان الابحاث والتجارب العلمية يجب ان تخضع للمبدأ الآري والتفسير العرقي للتاريخ؛ والكتابات الكاثوليكية تقول ان العلم جزء من اللاهوت الكاثوليكي، يخضع للعقيدة الكاثوليكية ويجب ألا يخرج عنها .

هذا النزوع الى التغلغل في كل شيء لا يستثني أي قطاع ابداً . كتب « وُولف » في نقاشه لهذه الخاصة، أن الايديولوجية الانقلابية تتغلغل في مظاهر الحياة كما تتغلغل الماء في المستنقع . عندما أراد بعض الكنديين ان يأخذوا زوجاتهم الروسيات معهم ومُنعوا من ذلك ، قال لهم فيشنسكي : « على النساء الروسيات أن يلدوا الاولاد السوفيات، لا أولاد الدولة الكندية». تصبح منافع الايديولوجية الانقلابية ممثلة في دولتها الانقلابية فوق كل شيء . هذا

يعني ان الفرد يجب ان يجعل مصلحتها مصلحته الخاصة في جميع مسالكه واعماله ، لأنها تحاول خلق طبيعة الانسان وطبيعة المجتمع من جديد .

تعيش الايديولوجية الانقلابية في شوق ملح الى تحقيق ما يمكن تسميته باجماع عام واحد يعبر عن ذاته بارادة أو عقلية واحدة . ان الانشغال بتحقيق الاجماع الارادي ذاك يشكل ، في الواقع ، نوعاً من الاستبداد النفسي الذي يسودها . يبرز أقرب مثال على ذلك في الايديولوجية الصينية الشيوعية ، حيث نرى جهداً جباراً في حمل الايديولوجية الى كل فرد من افراد المجتمع ، وفي جعل جميع المواطنين يعبرون ما أمكنهم ، جهراً وعلانية ، عن اجماعهم الارادي الايديولوجي .

في المضمون الكلي ، يخسر القضاء استقلاله ، ويخضع لسياسة الايديولوجية الانقلابية ، ويُصبح أداة في يدها ، فتتحول مهمة الذين يعملون في ادارة العدالة والقضاء الى تحقيق كل قصد من مقاصد الدولة ، والاشراف على تنفيذ كل كلمة من كلماتها . وهي تسود ايضاً وسائل الدعاية والتثقيف العام سيادة شبه تامة ، ويمسي نظام التعليم والتربية كله يأتمر بأمرها ، كما يصبح الفرق بين الدعاية وبين التعليم مبهماً غامضاً ، هذا إذا لم نقل بانه يزول . فمن المدرسة الابتدائية حتى الجامعة ، يجب على النظام التعليمي ان يعبّر عن التثقيف الايديولوجي فيحققه بالشكل الذي تخطه الدولة الانقلابية .

ففي ضبطها لنظم التربية والتعليم ، تستثني الايديولوجية من جهاز التثقيف العام بما فيه من أدب وفن وفلسفة ، كل ما لا يلتئم أو لا ينسجم مع فلسفتها من الثقافة التي تقدمتها . ان احراق الكتب ، وهي ظاهرة تلازم جميع الايديولوجيات في انتصارها ، لا تجد تفسيرها في حقد او لامبالاة ضد الفلسفة أو الفن ، كما حاول كثيرون من المفكرين ترجمة الاسباب التي حدت بالنازيين الى صنع ذلك . ان انعكس هو الصحيح ؛ فالايديولوجيات تحرق الكتب لأنها تهتم بها اهتماماً بالغاً . تلك الظاهرة لا تدل فقط على ميل الايديولوجية الى

استثناء كل شيء يعارضها ، فتأبى ان ترى شيئاً يخرج عن طبيعتها ينشأ في دنياها ، بل يدل ايضاً على نزوعها الى قطع كل علاقة او صلة مع الماضي وتراثه وخصوصاً الثقافي الفكري . يمثل احراق الكتب عملاً رمزياً في الوقت ذاته ، يرمز الى خروج الايديولوجية من التاريخ ، والغائه كما هو ، وبناء التاريخ كما سيكون او كما يجب أن يكون .

فكما ان وسائل وزارة الانباء والدعاية أو الثقافة لا تعمد لنقل الانباء أو الثقافة الصرفة ، بل لنشر وغرس وسيادة الايديولوجية الانقلابية ، وكما أن نظم التربية والتعليم هي أولاً لتثقيف المجتمع تثقيفاً ايديولوجياً وانقلابياً ، كذلك ايضاً هي مهمة الفن . فالفن وسيلة اخرى تعبّر بها الايديولوجية عن ذاتها ، لذا ، فان هدفه ليس الاستمتاع الفني أو الفن لأجل الفن أو الجمال ، بل الفن في خدمة المذهب الجديد ومن اجله . هدف الفن الانقلابي ليس تلبية حاجة الجماهير ، لأنه في خدمة مقاصد الايديولوجية ؛ وهو لا يتوجه الى الذوق الجماهيري أو ينزل الى مستواه كي يتمكن من توجيهه ، كما انه ليس ذا صلة قوية على الأقل بذوق الأقلية الفكرية الفنية التي تعبر عنه . فما يُقبل أو يُشجع رسمياً لا يعني انه يعبر عن ذلك الذوق . يكمن جوهر الفن الانقلابي في ان لا قيمة اساسية لذوق الجماهير او الاقلية في اعطاء الفن قيمته ، لان الدولة الانقلابية لا تبشر بما تستمتع به فنياً بل بما يخدم الايديولوجية ويعبر عنها وان كان ضد حسها الفني .

يصبح التاريخ أيضاً ، كالفلسفة ، سلاحاً للدعاية ، مهمته الأولى تبرير الايديولوجية وسياستها بالرجوع إلى « وقائع » الماضي . كان الماضي دائماً يخضع لمطالب حاضر متغير ، ولكن خضوعه يصبح منظماً وشاملاً في الايديولوجية الانقلابية . القول بأن التاريخ يصبح سلاحاً لا يكفي لإعطاء فكرة واضحة عن وضع التاريخ . فهذا العلم يذوب في الواقع بالإيديولوجية ويصبح جزءاً منها ، يدعمها ويقوم بخدمتها . إن أحداثه وأبطاله وقواه واتجاهاته وامتداده

من الماضي إلى المستقبل ، وتغيراته ، ومعانيه الخ ... كل هذه تأخذ مكانها في النموذج الفلسفي أو العقائدي العام الذي تقدمه ؛ فكما يجب على الفن والفلسفة والأدب أن تستوحيها وتنشأ فيها ؛ هذا ايضاً ما على التاريخ أن يفعله .

الموقف العلمي العادي أمام التاريخ هو موقف متردد ، يستفهم ويتساءل ويجد من الصعوبة تحديد أي شيء بشكل نهائي . ولكن الايديولوجية الانقلابية لا تعرف هذا التردد ؛ فثقتها بالمستقبل ، أو صورتها عنه، تجعلها قاسية في تحديد وبلورة الحاضر والماضي . فكي تجعل الماضي أو الحاضر منسجماً معها ومع المستقبل نراها لا تتردد أمام أي شيء ، تستخدم كل شيء ، من تزوير الوقائع إلى السجن والإعدام ، والقتل الجماعي .

ينطبق المثل ذاته على السوسيولوجيا ، اذ يحاول علماء الاجتماع في وضع عادي غير انقلابي أن يتحرروا وقائع الاجتماع بتجرد ، وأن يكتشفوا ، بما أمكن من موضوعية ، عن علاقاتها وحقائقها وسننها ، وأن يروا في النهاية ما يمكنهم عمله بذلك ؛ ولكن الايديولوجية الانقلابية تعرف ماذا تفعل ، ماذا تريد ، لأنها تنظر إلى ذاتها كمفتاح للتاريخ وللمستقبل ؛ فهي لذلك تصنع السوسيولوجيا كما تصنع التاريخ، تحدّدها ولا ترقب منها أن تحددها أو تصنعها. انها تصنع السوسيولوجيا بإخراج كل شك أو تساؤل منها . يحاول علماء الاجتماع أو يحبون أن يؤمنوا بأنهم يستقون أفكارهم من وقائع الاجتماع كما حدثت وترابطت وتحولت ، أما الايديولوجية الانقلابية فتعتبر أنها تنطوي على حقيقة الوقائع النهائية ، لذلك يجب على حركة المجتمع وعلمائه أن تنسجم معها. « فمن يسود المستقبل يسود الحاضر ، ومن يسود الحاضر يسود الماضي » .

لا يقتصر الأمر على العلوم الاجتماعية والسياسية أو الفلسفة والفن والأدب؛ تتخذ العلوم الطبيعية ذاتها طابعاً سياسياً ايديولوجياً ، لأنها تعجز عن أن تكون حيادية كما يُفترض فيها .

تعمل الايديولوجية الانقلابية دائماً على هدم الهيئات والنظم الاقتصادية

الاجتماعية السياسية السائدة أو تحويلها الى خدمة مقاصد جديدة ، وتفرض نموذجاً لمجتمع جديد ، فتمين لكل هيئة أو منظمة أو جمعية أو كتلة أو حركة مهمة أو دوراً تلعبه في تحقيق هذا المجتمع . ان الاستمرار مسموح فقط لتلك التي تستطيع ، بين هذه النظم والهيئات ، أن تأخذ المكان الذي يُمين لها وأن تقوم بواجبها الجديد .

الايديولوجية الانقلابية هي في الواقع دائماً خارج الأفراد الذين يشاركون فيها ، وكي يكيف الفرد معها نفسه يجب أولاً أن يخسر ذاته فيها . ان الذين يشرفون على العلم والفلسفة والفن الخ ... ليسوا اخصائييها وخبراءها أو بعض أعلامها ، بل هم الذين يشكلون القيادة السياسية ؛ والذين يصنعون نهائياً الاتجاهات العلمية الفنية الأدبية الفلسفية هم رجالات الحركة الانقلابية الذين يتكلمون باسمها . « على كتابنا أن يسيروا كالبنيان المرصوص ، وكل من يخرج عن الصف كي يقطف بعض الزهور يسمى خائناً » . هذه الكلمات التي لفظها الانقلابي الروسي قسطنطين سيمونوف ، تمثل تماماً الطابع الكلي في الفكر الانقلابي .

تتجه الايديولوجية الانقلابية، عادة، مهما كانت محدودة بثقافة أو شعب أو تاريخ معين، الى العالم، الى الانسان من ناحية عامة ، لأنها تزعم أنها كشفت عن معنى وضعه أو تاريخه ككل . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية كلها ، لهذا ، كانت الايديولوجيات تكسب ولاء الناس خارج حدودها الخاصة . ولهذا ايضاً كان أتباعها في البلدان الأخرى يعملون بوحي منها أو من بلد وعاصمة الانقلاب . ليس في ذلك خيانة مقصودة بمعناها التقليدي بل موقف عقائدي منسجم مع ذاته . أما الايديولوجية فترى أن كل تدخل من قبلها في شؤون الغير ، يجد تبريراً آلياً ؛ فليس من جريمة أو ذنب أو افتراء في ذلك ، لأن الحركة الانقلابية التي تنبع منها تعمل لخير العالم كله دون استثناء . فطالما أن هناك جماعات

أخرى تمثل مذاهب أخرى فإن وجودها يشكل خطراً دائماً على المذهب الجديد لأنه يتركز، أثناء انقلابيته، على خلق وانشاء وجدان انساني جديد من طبيعته؛ وبما أن مذاهب أخرى تعني وجداناً انسانياً آخر يشوش عملية بنائه ويزعزعها ، كان كل مذهب خارجي عدواً وخصماً لا تصح مسالمته ؛ لذلك كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية تشعر عفوياً أن انتصارها لا يتم دون امتدادها الى العالم كله .

تعلن الايديولوجية الانقلابية في امتدادها أيضاً أن ولاء أو حب الفرد لها يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحقد على أعدائها . يؤكد دعاتها على ضرورة الحقد ، وعلى أهمية العنف في انتصارها . لا يقتصر التأكيد على لينين أو ستالين ، على هتلر او موسوليني في القرن العشرين بل يمتد من افلاطون اليهم ؛ فإن كان ماچروڤن قد عنون كتابه « من لوثر الى هتلر » ، أمسى بالامكان ، من هذه الناحية ، توسيعه وجعله من المسيح الى هتلر .

الى جانب الحقد على الأعداء تنكر الايديولوجية على أتباعها تقليد نماذج أجنبية مغايرة ، وكي تمنع الأمر فإنها تحاول جهدها أن تفصل بين عالمها والعالم الخارجي الذي يتناقض معها . كان بعض هذه الحركات ، في محاولتها فصل المؤمنين بها عن المؤثرات الخارجية ، تقودهم الى هجرة خارج المجتمع ، الى مكان ناءٍ يمكن فيه اشادة النمط الوجودي الجديد ، دون تشويش او بلبلة خارجية .

نرى أيضاً ، من افلاطون والمسيحية الى النازية والشيوعية ، ان تبرير العائلة الوحيد هو ان تكون في خدمة الايديولوجية الانقلابية والمصير الجديد. فعلى الأهل ان يفهموا بأن انجاب الأولاد ليس لسعادتهم او سعادة العائلة ، بل لسعادة المجتمع . فالطفل هو مواطن المستقبل ودعامة المذهب ، ويجب ان ينشأ في ظل المذهب ، يجعل منه هدفه الأول ، كما يجب على الحركة الانقلابية ان تثقفه به وتعده لخدمته في المستقبل . تلغي الايديولوجية الانقلابية ما

يسمى بالأخلاقية المزدوجة ، اي تلغي الفاصل بين الحياة الشخصية والحياة العامة . وهي كنتيجة منطقية نراها تدعو الأبناء الى تكريس الآباء ، والصديق، والزوج ، والأخ ، الى التضحية بالصديق والزوج والأخ في سبيلها .

انها تحاول هدم سلطة الأهل بتسهيل الطلاق ، وبحمل مسؤولية الأولاد ، ولكن ، على الأخص ، بدعوة الابناء الى منح ولائهم لها أولاً وبشكل كلي . القصد من هذه الحرب ضد العائلة هو تمزيق العلاقات الانسانية التي تدمج الفرد بأية وحدة غير الوحدة الجديدة في الايديولوجية الانقلابية . ان العائلة هي من أهم تلك الوحدات او بالأحرى أهمها ، إذ يعطيها الفرد ولاء ومحبة اكثر من أية وحدة أخرى ، ولهذا ، تجد الايديولوجية نفسها مدفوعة بشكل طبيعي الى التركز على مخاصمتها وتهديمها .

المضمون الكلي هذا يعتمد الدولة الانقلابية في تحققه ، والدولة الانقلابية هي دولة تسود كل شيء ، تمتص جميع نشاطات الانسان وجميع قطاعات المجتمع ، جميع مصالح وجميع آمال الشعب ، كي تتمكن من اجراء تحولهم وولادتهم من جديد في الايديولوحية الانقلابية .

*

نستطيع ان نرى لآن وان نستنتج بأن المضون الكلي الذي ميّز بعض الانقلابات الحديثة لم يكن حديثاً في حقيقته الأساسية ، وفي خاصته الأولى ، وهي النزوع الى خلق المجتمع والانسان من جديد على صورة فلسفة حياة جديدة ينبثق منها، وبالاعتماد على العنف والضغط. ان هذا أمر طبيعي، لأن هذه الخاصة الأساسية في الايديولوجية الانقلابية لا ترجع الى ارادة أو ارادات فردية ، بل الى اوضاع اجتماعية تفرضه . ولكن بما ان تلك الاوضاع كانت تنشأ دائماً في التاريخ في اتجاهاتها الاساسية وخصائصها الاولى ، فليس من الغريب ان نرى تماثلاً في الايديولوجيات التي تحاول معالجتها او تجاوزها . ولكن من الغريب جداً ان يبرز مفكرون يرون في النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في

التاريخ ، لم تعرفها او تتعرف عليها التجربة التاريخية سابقاً . هـــذا يعني ، ضمناً على الأقل ، إما أن هذا النظام الكلي يعتمد في نشوئه على ارادة بضعة أفراد يحلولهم اشادة النظام ذاك، فتمكنوا من هدفهم دون أي اعتبار او اهمية للوضع التاريخي الاجتماعي او الانساني وللقوى التي تعمل فيه ، واما ان الوضع الذي برز فيه هكذا نظام هو نوع جديد كل الجدة ، لم يعرفه التاريخ الماضي أبداً في عناصره وقواه واتجاهاته الأساسية . ولكن كلا التفسيرين سطحي قاصر ، وعرضه كاف لاظهار لغوه وعنصر الوهم فيه .

ليس النظام الكلي كما يزعم فريدريك وبرزيزنسكي – وهما يمثلان مع كثيرين غيرهم هذا المنطق – امتداداً لبعض الخصائص التي تميز المجتمع الصناعي ، بل هو امتداد منطقي للايديولوجية الانقلابية التي ينبع منها . وبما ان هــذا النوع من الايديولوجية ظاهرة تاريخية عامة فإن النظام الكلي لا ينحصر بالدور الحديث فقط .

تتميز جميع الأحداث والمظاهر الاجتماعية السياسية بذاتية ما ، ببعض الميزات التي تنفرد بها، ولكنها، من جهة أخرى، تختص بميزات تجعلها جزءاً من اتجاه أو من حركة او من نظام او من نموذج ، من جنس او من نوع عام . لهذا، ليس من الغريب الاعتراف بأن الايديولوجية الانقلابية الحديثة تتميز ببعض المميزات المنفردة ؛ أما القول بأنها ككل ، او بالأحرى في شخصيتها العامة ، ظاهرة فريدة فأمر غريب حقاً .

لا شك ان الشعارات والرموز والأفكار الماضية قد زالت، ولكن التركيب العام الذي نشأت وترابطت فيه عناصر تلك الايديولوجيات ومحتوياتهــا لا يزال واحداً . تتميز كل حركة تاريخية بخصائص فريدة ، ولكن تاريخ السلوك الاجتماعي العقائدي يكشف ، دون شك ، عن بعض الاتجاهــات التي تعيد ذاتها ، مرة بعد مرة ، في خصائصها العامة وميزاتها الاولى ، وهــذا شيء واضح بدرجة أولى في الحركات الانقلابية . الفرق بين الايديولوجيات والحركات

الانقلابية الحديثة وما تقدمها من حركات وايديولوجيات مماثلة هو فرق كمي فقط ويرجع الى سببين :

الأول : الامكانات الهائلة التي سخرتها التكنولوجيا الحديثة ووفرها العلم الحديث لايديولوجية انقلابية حديثة في تحقيق ذاتها وفي تأكيد فعاليتها .

الثاني : الوضع الحضاري الحديث الذي تنشأ الايديولوجية الانقلابية فيه ، والذي يتميز بدرجة من التفسخ والتفكك ، لم تتحقق في أوضاع الانقلابات الماضية ، لأن العوامل التي تولد عادة وضعاً انقلابياً موجودة الآن بحدة وعمق واتساع يصعب وجودها في الماضي . هذا يعني زيادة في انقلابية الايديولوجية وحدّتها .

ولكن الطابع الكلي الذي يميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة كان دائماً يرافق الانقلابات الكبرى في التاريخ . قد يختلف التعبير عنه من ايديولوجية الى اخرى ، ولكنه ، في نزوعه الاساسي الى ضبط الوضع الانساني في جميع مظاهره ، والى استثناء كل ما يخرج عن طبيعة الايديولوجية الانقلابية فيه ، والى اعتماد العنف في ذلك ، واقع عرفه التاريخ دائماً في ديناميكه الايديولوجي . يمكن القول الآن – بشيء من التجاوز – أن كل ثقافة حية هي نظام كلي ، وان جميع الثقافات التاريخية تعبر عن هذه الخاصة لأنها تتميز جميعها بفلسفة حياة معينة ، مما يعني بدوره موقفاً شاملاً كلياً للوضع الانساني .

يعترف البعض ان التاريخ عرف دائماً نظماً كلية ، ولكن هناك فرقاً بين الماضي والحاضر ، وهو ان تلك النظم كانت تترك للفرد في الماضي « واحة من الحرية » . اما في الحاضر فلم يعد هناك اي صعيد يمكن للفرد فيه ان يجد هاته « الواحة » . ولكن فرقاً من هذا النوع ، وان افترضنا صحته ، لا يحول النظام الكلي الحديث الى نوع جديد كما يقول أتباع هذا المنطق . فالفرق هو فرق في الوسائل التي يستخدمها النظام الكلي في تأكيد ذاته ، مما يعني اعترافاً

ضمنياً على الأقل بأن هناك شيئاً يُدعى بالطابع الكلي في الايديولوجيات القديمة والحديثة ، في الانقلابات الماضية والمعاصرة . ان ما يصنع النظام الكلي ليس الوسائل التكنيكية التي يفرض بها ذاته ، بل جوهره ، الحقيقة العقائدية الاساسية التي ينبع منها، وهي ايديولوجية انقلابية تعطي مفهوماً جديداً عاماً شاملاً في الانسان ووضعه الانساني .

الغريب في منطق هؤلاء الذين يرون ان النظام الكلي ظاهرة حديثة انهم يقفون فقط عند الشيوعية وبالأخص النازية فلا يتجاوزونهما أبداً . تعيد تلك الخاصة ذاتها في الليبرالية وفي المسيحية مثلاً ، والماضي غني بنظم سياسية تحتكر السلطة وتسود الأفكار وسلوك الفرد سيادة تامة باسم ايديولوجية معينة . ففي كثير من الادوار التاريخية نرى ان الانسجام العقائدي الاجتماعي السياسي الأخلاقي الذي ينبثق من ايديولوجية معينة كان قوياً الى درجة يشعر فيها الفرد العادي شعوراً تلقائياً بأن أي خروج عن الايديولوجية العامة خطيئة وجنون وكفر ومروق ، يجب منعه بكل وسيلة ممكنة، أو تجب معاقبته بأشد أنواع العقاب . كان الفرد آنذاك يعجز تماماً ان يتصور أي شيء يمكن تسميته بالفكر الحر او الفردية المستقلة .

فإن نحن أردنا ان نُدرك النظام الكلي الحديث في طبيعته أو كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وجب ان نهمل ما يميز الظاهرة تلك من مميزات فردية أو عرضية، ونركز اهتمامنا على العنصر الثابت فيها، العنصر الذي يردد ذاته ، وفي معناها كنظام كلي، أي فيما يولدها ويجعلها نظاماً كلياً . يجب، بكلمة اخرى، ان نهمل الفروق الكمية ، والاختلاف الكمي أو الذي يدور حول درجة التحقق ، فنحاول الكشف عن القرابة النوعية التي تجعل منها نموذجاً عاماً يخضع لقوانين وقوى متشابهة . إن اي قول بأن الانقلابات الحديثة تشكل نوعاً مستقلاً يعني ، ضمناً على الاقل ، نقضاً لإمكان نشوء ليس فقط فلسفة اجتماعية او سياسية ، بل علم السياسة أو علم الاجتماع . فإن نحن أردنا الوصول

الى هذا القصد ، فنكشف عن معنى الانقلابات الحديثة كنموذج عام ، وجب ان نهمل الوسائل البوليسية ، وتكنيك الدعاية ، وأساليب التثقيف ، ومظاهر الاضطهاد والقتل الخ ... لأنها جميعها مميزات تجعل الانقلابات الحديثة تختلف فقط « كمياً » وليس « كيفياً » ، درجة وليس نوعاً ، في وسائلها فقط دون طبيعتها وخصائصها الأساسية . استخدمت جميع الانقلابات الكبرى الماضية وسائل مماثلة للوسائل الحديثة في تحققهـا بشكل كلي . الفرق يبرز فقط في درجة التكامل التكنولوجي العلمي في الوسائل الحديثة لا في القصد الذي يكمن وراءها ويولدها .

قـد يؤمن الشيوعيون بالبروليتاريا ، الديالكتيكية المادية ؛ واليعقوبيون بالارادة العامـة ، والشعب ؛ والكالفينيون بالتوراة ؛ والنازيون بالجنس ؛ والمسيحية بالمحبـة او الثالوث او الوصايا العشر ؛ والمسلمون بوحدانية الله ورسالة محمد ، والمجتمع البدائي بالطوطمية الخ ... وقـد يقتلون ويعذبون اعداءهم بوسائل ودرجات مختلفة ، ولكن ذلك لا يعني انها تختلف عن بعضها البعض في نموذجها العام الذي يعطيها حقيقتها الاساسية او في موقفها العام امام الحياة . فكلها آمنت وانبثقت من ايديولوجية مطلقة كلية تستثني كل شيء ليس من طبيعتها . لا ترجع الفروق التي نجدها الى طبيعتها بل الى الامكانات التي تعمل في خدمتها .

اعتمدت جميع الحركات الايديولوجية الانقلابية في التاريخ دائماً ما يمكن ان يتوفر لها من وسائل الضغط والاكراه ، والتعذيب والقتل ، والتثقيف الاجباري الكلي . فإن لم تتيسر لها الوسائل المتكاملة التي حملها تقدم العلم والتكنولوجيا الحديث ، فإن ذلك لا يعني انهـا تختلف عنها في معناها ، في نموذجها وفي فرديتها .

ان جميع الاديان ، كالمسيحية والاسلام والهندوسية والبوذية والتاوية والكونفشية والاديان البدائية الخ ... خلقت اثنـاء دورها الديناميكي نظاماً

عاماً كلياً تنسق بواسطته كل شيء في المجتمع . فقــد كان ينتظم في كيانه كل شيء ، من أعلى الفئات الفكرية إلى أحقر الأعمال اليدوية . مجتمعات من هــذا النوع لا تعرف معنى الفرديــة المستقلة أو حرية الفكر ، او التمرد العقائدي ؛ فجميع الذين يتميزون بقوة الخلق من مفكرين وفلاسفة وادباء وشعراء وفنانين الخ ... يخلقون لأجل عظمة ومجد الدين . تطالب الكونفشية مثلاً وتفرض ، ككل دين عام ، ولاء الفرد الباطني الكلي . إن كلمة « لي » التي تلعب دوراً اساسياً فيها لا تعني صحة السلوك الخارجي ، بل ولاء الفرد الذاتي الكلي للنظام الذي يسود ، ليس فقط حياة المجتمع ، بل مجرى الطبيعة كلها . فالفرد الكبير هو الذي يتبعها ، ليس فقط في سلوكه الخارجي ، بل في جميع عقله وارادته . ان الفضيلة الكونفشية الكبرى ليست محبة عاطفية للغير بــــل هي تنكر تام للذات والمصلحة الخاصة ودمجها دمجاً تاماً في النظام العام . لا يقتصر هــــذا الموقف الأخلاقي على حياة الفرد الباطنية ، بل يشمل جميع الأفراد في علاقاتهم ويصبح الحلقة التي تربط بــــين السماء والأرض ، بين الإنسان والطبيعة ، في وحدة كونية هي مثال الكونفشية الاعلى .

يشكل هذا المفهوم القاعدة الاساسية لاديان الشرق . ففي البوذية والتاوية نرى ان ليس هناك من شيء يقف وراء « التاوو » ؛ كما لا يوجــد في خارجه شيء ، وكل شيء يأخذ صفة الوجود ويكون مظهراً من وحدة التاوو ؛ في تلك الوحدة المطلقة الشاملة ليس هناك من تعدد او تتابــع ، من زمان او ابعاد . اما الاسلام فإنه يشمل كل شيء ، من الدولة الى طريقة الاكل . فلم يترك شيئاً خارجه أبداً . أما لاهوته فقد جمد الفكر العربي وانطلاقه .

اما المجتمعات البدائية فانها تخضع ككل وفي جميع اجزائهـــا للدين ، لا تعرف التعدد او الانشقاق او التناقض ؛ لا نجد فيها اي تباين في الرأي او اي اختلاف في الافكار العامة ؛ كما لا نجد متسعاً لقانون يُنفذ عن طريق الأحكام والعقاب ، بل مسلكية اخلاقية تلقائية تجعل الفرد جزءاً من الكل ، وتقوم

قاعدة للثقافة البدائية ذاتها . ان هاته الظاهرة ممكنة فقط في مجتمع لا يعرف أي تثقيف أخلاقي خاص ، أي سلوك شخصي ، أي مدارس أو اتجاهات مختلفة . تخضع المجتمعات البدائية لوحدة حياتية تامة. فهناك شبكة من التقاليد الواحدة الموحدة تسودها سيادة كلية وتحدد للفرد ليس فقط قيمه وعلاقاته بالحياة والغير ، بل لباسه ، أكله ، مسكنه ، وجميع جزئيات حياته اليومية الأخرى .

زعمت الامبراطوريات القديمة كلها مصدراً دينياً غيبياً ؛ والمصدر الديني يعني قوانين سياسية ، أخلاقية ، اجتماعية واحدة . كان الدين يسود ويحدد فيها كل شيء في معظم أدوارها . كان كل شيء يرجع الى القاعدة الدينية . فالنظم السياسية ، الاجتماعية، الاقتصادية ، واعلان الحرب، والغزو، وترتيب المعركة ، واقتسام الغنائم ، وشروط وأوضاع السلم ، والتعويضات ، وبالأخص بالنسبة لموضوعنا ، إفناء المغلوب ، أو بكلمة موجزة جميع ما يُتخذ من قرارات في الحياة اليومية العامة كان ذا طابع ديني . كما ان كل شيء كان يحدث تبعاً لأحكام دينية لا يفكر أحد بمناقشتها .

صعيد الحقيقة الدينية هو صعيد يفرض بحكم طبيعته شمول عالم الواقع كله في وحدة نهائية ، وتنظيم الواقع ككل تبعاً لتركيب الدين الخاص . فمن ناحية سيكولوجية ايديولوجية ليس هناك فرق بين نفسية النازي والمسيحي، بين الايمان الذي يسهر عليه الحزب الشيوعي وبين الايمان الذي ترعاه الكنيسة الكاثوليكية .

عندما ندرس الحركات الانقلابية الحديثة يجب ان نضعها دائماً في إطار تاريخي فلا نحكم عليها ، نحللها أو نقيسها تبعاً لوضع معين لا تتجاوزه ؛ وعندما نفعل ذلك، نرى أن الخاصة الكلية صفة ملازمة للتاريخ، ترجع عادة الى أدوار ومراحل انتقالية تتجاوز ذاتها في فلسفة حياة جديدة ، تحاول تنظيم المجتمع ككل ، في جميع عناصره ومناحيه . إننا ، بالاضافة الى ذلك ، نستطيع ان نؤكد حقيقة أخرى تتبع الأولى ، وهي ان تعدد وجهات النظر ، وتعدد

المذاهب والتباين الفكري هي مظاهر ترافق الأدوار الحضارية التي خسرت ديناميكها الأخلاقي . كانت الأدوار التي سمحت للفرد ان يعبر عن أفكاره في حرية ، والتي لم يُرغم فيها الفرد أن يؤدي الطاعة لنوع من أنواع التعصب قليلة نادرة جداً في التاريخ، أدواراً ظهرت في مراحل انتقالية أو انحطاط حضاري . كانت المجتمعات الانسانية تنشأ عادة في أسس عقائدية تضحي بالحرية والفردية.

ان المنطق القائل بتفرّد النظام الكلي الحديث لا يتجاهل فقط المسيحية والليبرالية في انقلابيتهما الكلية ، وكلاهما جزء من التراث الغربي ، بل يتجاهل القرن التاسع عشر كله تقريبـاً ، في اتجاهاته ومدارسه الفلسفية الثورية التي نادت بمجتمع كلي ؛ فهو منطق يتناسى ايضاً افلاطون ، وكامبانالا ، ومور الخ ... وجميع بناة ودعاة الطوباويات ، وكانت كل منهـا أكثر كلية من أي تنظيم كلي رأيناه في القرن العشرين

في جمهورية افلاطون مثلاً ، نرى ان الدولة أحدثت ديناً جديداً يختلف عن الدين التقليدي ، وان من واجباتها إرغام جميع المواطنين على الايمان بآلهتها ، فإن رفض أحد كان عقابـه السجن او الموت . لقد استثنى من جمهوريته كل حرية فكر أو نشر ، ولم يهتم بحقيقة الدين او صحته ، بل بدرجة فائدته الأخلاقية .

كان هوبز من أكبر دعاة النظام الكلي ايضاً في القرن السابع عشر. ففي الفلسفة السياسية التي أعلنها ، أعطى الدولة سلطة مطلقة على صعيد الثقافـة وفي كل شيء آخر ، وفرض على المواطنين ان يتبنوا الدين الذي تفرضه الدولة ، وبرّر الاضطهاد في هذا السبيل .

في هذه الخاصة ، خاصة المضمون الكلي ، لا يوجد أي فرق بين النازية والشيوعية والمسيحية ؛ بين الكنيسة السان سيمونية ، والكنيسة الكونتية ، والكنيسة الفورية ، والكنيسة الكالفينية ، أو الكنيسة الكاثوليكية . ففيها جميعاً ، نرى ان هناك منظمة تتكون من نخبة تمنح ولاءها الكلي لايديولوجية

كلية يخضعون لهــا جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية والفكرية والفنية الــخ ... ان جميع الميزات التي ترافق الحركات الانقلابية الحديثة موجودة في تلك « الكنائس » والحركات .

إن نحن اتخذنا الحركة السان سيمونية مثالاً على ذلك ، لرأينــا أن السان سيمونيين أرادوا ان يسودوا الحياة في جميع مظاهرها ، ليس فقط على الصعيد السياسي ، ولكن في جميع النواحي الثقافيــة الاجتماعية . فالحركة الجديدة أرادت ان تشمل المجتمع كله ، وكهنتها أرادوا ان يحققوا سيادة تامــة على النشاط الأخلاقي والفكري والاقتصادي والعلمي . امــا الحرية فكانت في مفهومهم انماء امكانات الانسان عن طريق التوجيه والإرشاد ، فكان مذهبهم، لذلك ، يفرض الغاء جميع الهيئات والمنظمات المستقلة ، وكل اختلاف أو تباين في الآراء . لقد نبذوا فكرة الفن المستقل أو الأدب لأجــل الأدب . فالفن أو الأدب لا يبرّر ذاته تبعاً لمقاييس فنيــة أو ادبية مستقلة ، بل تبعاً لصحته الايديولوجية ؛ والفنان يجب ان يخضع لارادة الدولة ويعمل على تحريك الجماهير وتوجيهها تبعــاً لمقتضيات الايديولوجية الجديدة . إن الفن الصحيح هو فن اجتماعي يخضع للمقاصد الاجتماعية ، يصف الواقع الاجتماعي ، يوجه الجماهير ويحركها . اما التعليم فيخضع ايضاً خضوعاً تاماً للنظام الجديد الذي يستخدمه استخداماً كلياً في قيادة الفرد وتوجيهه من ولادته حتى مماته . هدف التعليم هو بثّ محبة « الكل » في الأفراد ، وتحقيق وحــدة جميع الإرادات في إرادة واحدة موحدة ، وتوجيه جميع الجهود صوب قصد واحد هو قصد المجتمع .

لقد كانوا لا يرتابون أبداً بأن مذهبهم سوف يسود المستقبل بشكل أشد كمالاً وشمولاً مما استطاعت المذاهب السابقة في العالم القديم و "الكنيسة الكاثوليكية" في العصور الوسطى، ان تفعله . فهو أقوى بكثير من المذاهب السابقة ، وأثره الفاضل سيمتد الى العــالم كله . سيلقى ظهوره الكثير من النفور والعثرات ،

ولكنه يسير مع الانسانية والنصر أكيد ، لأنه يستحيل على أية قوة ان تفصل الانسانية عن قانون تكاملها، والمذهب الجديد يمثل ذاك القانون . لقد كانوا دائماً يذكرون في مجال الدفاع عن نظامهم الكلي بأنه لن يكون هناك اي مجتمع صالح إلا عندما يُصبح بامكان دعاة المذهب الجديد ان يأخذوا الفرد عنـــد ولادته ، ويحرروه من تقاليـد وخصائص النظـــام السابق ، ويثقفوه بمواقف وأفكار ومشاعر تعبر عن النظام الجديد .

لا يقتصر الموقف الكلي على الحركة السان سيمونية ، بل كان موقف الكثير من الحركات المماثلة في العصر الحديث . إن الكونتية مثـــلا كانت تخطيطاً فكرياً لمجتمع جديد هو أكثر تنظيماً كلياً من أي تخطيط آخر ظهر في الغرب . إنها إذا لم تستطع الاستيلاء على المجتمع والدولة، فذلك لا يعني أن الموقف الكلي الذي خص به بعض المفكرين، من أمثال فريدريك، وولف، برزيزنسكي وجاسبرز، وغيرهم النظام النازي والشيوعي فقط ، لم يكن معروفاً أو لم يحقق ذاته فيها .

*

رأى أنجلز نفسه أن مقاصد وأهداف الحركات الألفية وخصوصاً حركة مونزر والتابورايت امتدت في الحركة البروليتارية . وأشار كوستلر إلى أن عناصر الحركة الكلية الحديثة لم تكن جديدة بل حدثت دائماً في الماضي ، في كنائس العصور الوسطى ، في بيزنطية ، وفي الطوائف الصوفية . أمـا سيلونه فقد كشف عن القرابة بـين الحركة الشيوعية وحركة محاكم التفتيش؛ وتيليك رأى أن التنظيم الكلي الحديث هو رجوع إلى المجموعة البدائية الـتي تؤكد ، قبل كل شيء آخر ، على ضرورة تأكيد الذات بمشاركة كلية في « الكل » .

توصل كثيرون آخرون من أمثال دروكر، وويلسن، وانكيلاس، ولوتاربخت، وكوهين الى النتيجة ذاتها فرأوا أن الظاهرة الكلية ليست حديثة ولا تقتصر على النازية والشيوعية فقط .

لاحظ فريدريك وبرزيزنسكي أن الحركات الانقلابية الكلية الحديثة تمثل

ظاهرة جديدة في التاريخ بسبب خصائص ست هي : ايديولوجية رسمية ، حزب واحد في قيادة رجل واحد ، سيادة بوليسية إرهابية ، احتكار لوسائل الدعاية ، احتكار للقوى العسكرية ، اقتصاد موجه .

إن نظرة تاريخية واحدة على هذه الخصائص تكشف بوضوح أنها لا تقتصر على الانقلابات الحديثة، وأنه ، بشكل او بآخر ، كانت موجودة كمجموعة في انقلابات سابقة عديدة . أما من ناحية أخرى فإننا نرى أن القاعدة الاولى في هذه الخصائص أو العنصر الاساسي بينها هو الإيديولوجية ، وذلك باعتراف المؤلفين نفسيهما ، وهذا يعني أن المقياس الاول في تقييم الحركات الانقلابية والمقارنة بينها يجب ان يعتمد أولاً على وجود او عدم وجود تلك الايديولوجية ، لان الخصائص الاخرى هي ادوات في تنفيذ وتحقيق امتداد الايديولوجية الكلية الى جميع مظاهر الحياة في المجتمع ، وهذا يعني بدوره أن الايديولوجية تتفاوت، في اوضاعها التاريخية المختلفة، حاجة لتلك الوسائل تبعاً للظروف التي تنشأ فيها والامكانات المتوفرة لديها . ففي المجتمع البدائي مثلاً لا يحتاج المعتقد الكلي الذي يسوده الى هكذا وسائل ، ولكنه يعتمد وسائل خاصة في التعبير عن الطابع الكلي . وفي المجتمعات او الحركات الانقلابية الاخرى ، ان كانت الوسائل غير متوفرة تكنيكياً او بشكلها الحديث فان ذلك لا يعني أنها ليست كلية او أنها لا تستخدم وسائل مماثلة في سبيل مقاصد واحدة ، تحقق كل منها دور كل من الوسائل الحديثة ، على الرغم من الفروق التكنولوجية والعلمية والصناعية .

صرّح سبار ، وزير التسلح في النازية ، في محاكمة نورمبرغ ، بأن الدكتاتورية النازية تختلف عن جميع الدكتاتوريات الاخرى في أنها استخدمت الامكانات التكنولوجية الصناعية الحديثة استخداماً تاماً . ولكن هذا ، إن صح ، يجعل الفرق فرقاً كمياً فقط ، لان هناك دكتاتوريات ونظماً

أخرى استخدمت الوسائل ذاتها ايضاً . فإن كان بعضها ، كالدكتاتورية الشيوعية مثلاً ، لم يجد أمامه صناعة وتكنولوجيا متقدمتين، كما وجدت النازية في المانيا ، فإن ذلك لا يعني أن الدكتاتورية الشيوعية تختلف عن الدكتاتورية النازية في طابعها الكلي . استخدمت الايديولوجيات الانقلابية الماضية دائماً الامكانات الصناعية التكنولوجية الموجودة استخداماً تاماً ، ولكن ان كانت الامكانات تلك تختلف عن الامكانات الحديثة ، فإن ذلك لا يعني ان النظام الكلي الحديث ظاهرة فريدة في التاريخ . الطابع الكلي هو الذي يميز الدكتاتورية الكلية ، وهو لا يرجع الى الوسائل التكنولوجية الصناعية ، بل الى الايديولوجية التي تستخدمها ، الى الايديولوجية التي تجعل الاستخدام الكلي أمراً ممكناً .

ففي الانقـــلاب الفرنسي ، حيث لم يكن من الممكن الاعـــتماد على تكنولوجيا متقدمة كالتكنولوجيا الحديثة ، كان العنف الانقلابي يستخدم ما أمكنه من وسائل ، للاسراع بالإجهاز على الضحايا . فبما أن المقصلة كانت بطيئة ، كان الارهاب يحاول القتل الجماعي رمياً بالرصاص . ففي الڤانده ، حيث بقي المزارعون على ولائهم للملك ، أعدمت الثورة الآلاف منهم رمياً بالرصاص . كان الاغراق مثلاً وسيلة أخرى التجأت اليها الثورة في جعل القتل الجماعي ممكناً . ففي نانت كان كاريه يضع الضحايا في مراكب معدّة للإغراق ، أو كانوا يُربطون الى بعضهم البعض ويُرمون في البحر .

قرّر دوڤارجه ، في دراسة قيمة حول طبيعة الدكتاتوريات التاريخية ، في كلامه عن الطغاة، بأنه إن لم يكن بينهم من بلغ درجة المذابح التي بلغها هتلر ، فالأمر يرجع فقط الى نقص في الوسائل التكنولوجية والى حجم دويلاتهم الصغير . إن أدوات انتاج حرفي لا تسمح الا بفعالية محدودة .

وقرّر هالجرتن ، في دراسة أخرى قيمة في الموضوع ذاته ، بعد ان يذكر

الفروق التي تميز الدكتاتوريات الحديثة عن الدكتاتوريات الاستبدادية السابقة ، بأن الفروق بينها ليست كافية لجعلها نموذجين متناقضين. كانت الفروق تقتصر على الشكل ولا تمتد الى الجوهر ، لأن الدكتاتوريات الكلية الحديثة تستخدم أساليب وأدوات تكنولوجية جديدة فقط لمعالجة القضايا والمشاكل ذاتها التي واجهتها الدكتاتوريات السابقة .

يختلف النظام الكلي الحديث أيضاً، كما يقول البعض، عن غيره من الحركات السابقة بتركيب بيروقراطي معقد . هذا لا يعني أنها أصبحت فريدة ، لأن التنظيم كان يرافق كل حركة انقلابية سابقة ، فإن لم يكن معقداً كما هو الآن ، فلأن الحياة لم تكن معقدة التركيب الحضاري كما هي في الوقت الحاضر . فورنزر أو جنيف لم تكن أقل تنظيماً من برلين أو موسكو .

إن هناك أيضاً في النظم الكلية الحديثة حدة وشمولاً في برامج التثقيف وتنظيمها لا نجدهما سابقاً ، ولكن هذا لا يعني أيضاً أن هذه الظاهرة فريدة . كانت جميع الحركات الانقلابية والمجتمعات الكلية السابقة تنطوي على برامج تثقيف كلية . فجمهورية أفلاطون برهان واضح على ان هذا القصد الايديولوجي عريق في القدم وأن الاسباب التي تقود اليـــه لا تقتصر على الدور الحديث . حققت اسبارطة هذه الحدة التثقيفية التربوية بشكل تام ، والتنظيم الكاثوليكي أو البروتستانتي او الكونفشي مثلاً حقق التثقيف الشامل الحاد ذاته لدرجة قد تحسده عليها كل حركة كلية حديثة . الفارق الوحيد هو أن الوسائل اختلفت ، وأنه كان أكثر بطئاً في الماضي .

رأى كثيرون من المفكرين في الواقع أن الميزات التي نشأت فيها الايديولوجية او الحركة الكلية الحديثـــة ، ترجع الى سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين السابقين ، تبدأ بأفلاطون وأرسطو ، وتنتهي بهيجل ونيتشه وماركس وروسو وكونت ولوثر وكالفين .

وهناك مفكرون آخرون يرون ان الحركات الكلية الحديثة كانت امتداداً

مباشراً للحركات المسيحية الألفية ، وأنه يستحيل إدراكها بدون إدراك تلك الحركات ، وان نشوءها ذاته يستحيل لولا تقدم الحركات السابقة .

قد يختلف الصراع لأجل سيادة العالم الذي يميز الحركات الانقلابية الكلية الحديثة عن غيره ، كما يقول فريدريك وبرزيزنسكي ، ولكنه لا يختلف عن جميع أشكاله الماضية . فقد يختلف عن الامتداد الروماني أو عن غزو اسكندر الكبير ، ولكنه لا يختلف عن صراع المسيحية أو الإسلام في سبيل سيادة العالم ، كما أنه لا يختلف عن مقاصد كثير من الفرق المسيحية ، وخصوصاً الحركات الألفية منها . لم تتحقق سيادة هذه الحركات الأخيرة ، وكذلك أيضاً سيادة الحركات الكلية الحديثة في مقاصدها العالمية . ولكن ، عندما يذكر فريدريك وبرزيزنسكي هذا الفارق فإنهما يذكرانه على صعيد ايديولوجي ، وهو، على ذاك الصعيد ، لم يكن شيئاً جديداً . فإن كان شوق الدكتاتور الكلي إلى سيادة العالم لا ينفصل عن ايديولوجية الحركة وعن الحزب ، كذلك أيضاً شوق المسيحية أو البابا أو الكنيسة إلى سيادة العالم لم يكن ينفصل عن الايديولوجية المسيحية أو جهاز الكنيسة . انهما يعترفان في مكان آخر من دراستهما بأن التكنولوجيا لم تسبب الدكتاتورية الكلية الحديثة ، ولكنها جعلتها ممكنة ، اذ بدونها لاستحال نشوء عدة خصائص مميزة لها كالدعاية والإرهاب والتوجيه المركز .

ولكن المجتمعات والحركات الانقلابية أو الكلية السابقة مارست الدعاية الشاملة والارهاب العنيف والتوجيه المركز . فلم تكن تحتاج الى وسائله الحديثة لأن المجتمع لم يكن معقداً كالمجتمع الحضاري الحديث . يكفي أن نذكر هنا الفرق الهائل بعدد السكان وحجم المجتمع الواحد .

ان الوسائل التكنولوجية التي تلجأ اليها الحركات الانقلابية الحديثة جديدة، ومن الغريب أن لا تكون كذلك ، اذ أنها ترتبط عادة بالمستوى الحضاري وما يوفره من امكانات مادية علمية . قد تكون تلك الوسائل حديثة وقد

تكون أكثر فعالية ، ولكن الدعايـة أو التثقيف أو التوجيه المركز الذي يعتمدها ويعتمد العنف في تأكيد ذاته، يبرز من موقف ايديولوجي معين، وهو ليس أمراً حديثاً بل قديماً قِدم التاريخ .

ففي المجتمع البدائي ذاتـه نرى القادة الروحيين يستخدمون وسائل عديدة لتحقيق مقاصدهم. وعبر التاريخ نرى ان الوسائل السيكولوجية التكنيكية كانت واسعة الانتشار . وفي محاكم التفتيش ، وصلت الى درجة بالغـة من الدقة والعنف . اخترع الانسـان بمهارة ، في شتى ادواره التاريخية ، التكنيك الدقيق الذي يثير أشد انواع الألم في أكثر اعضاء الجسم حساسية ، بغية فرض موقف ايديولوجي معين . قرّر ميرلو، الذي درس هذه الناحية دراسة وافية، ان هذه الوسائل لم تكن تقصد التعذيب فقط ، بل كانت في خدمـة أغراض ومقاصد تتجاوز الضحية . فباسم دين او عقيدة ، ودفاعاً عنها ، كان يصير اللجوء الى هذه الوسائل .

ان التجارب الايديولوجية الكلية الحديثـة هي دورة جديدة فقط ، في سلسلة طويلة من الدورات المتماثـلة المتشابهة في أوضاعها ، في اسبابها ، في تراكيبها وعناصرهـا ، في نفسيتها ونتائجها وسننهـا . توصّل كوهين ، في دراسته القيمة حول الحركات المسيحية الألفية في اواخر القرون الوسطى ، الى النتائج التالية :

١ ــ تجد الحركات الكلية الحديثة جذورها وسابقاتها المباشرة في الحركات الألفية الثورية .

٢ ــ لم تكن تلك الحركات سوابق أو نماذج مماثلة لها فقط ، بـل سوابق مهدت امامها الطريق .

٣ ــ لا يقتصر الامر على التشابه بين الحركات السابقة والحركات الحديثة ؛ انه استمرار الأولى في الثانية .

٤ ـ ان الاوضاع الاجتماعية التي نشأت فيها الحركة النازية وهتلر والحركة الشيوعية ولينين هي شبيهــــة ، الى درجة غريبة ، بالأوضاع الاجتماعية التي ظهرت فيها تلك الحركات .

٥ ـ كانت الأفكار والصور التي رافقت الحركات الألفية الثورية وراء جميع الحركات الكلية الحديثة . وإنه يخص بالذكر التصورات الألفية التي انطلقت من فلسفة جواشيم دي فيار للتاريخ ، فيؤكد انـه يستحيل فهم النازية والشيوعية بدون الكشف عن العلاقــات التي تربطها بتلك التصورات التي جعلت من الممكن ظهورهما .

يرجع الابهام والتناقض اللذان يرافقان محاولات تحديد النظم الكلية الحديثة الى « خلط » بين مناح ثلاثة في الايديولوجية الانقلابية : وضعيتها ، جوهرها ، وسائلها . فهناك وضعية معينة لظهور الايديولوجية ، وهنـــاك ذاتية معينة تسود جميع مظاهر الانقلاب وتتغلغل في جميع عناصره ، وهناك وسائل تعتمدها في تحقيق ذاتها .

يزول الابهام والتناقض ، الى حد بعيد ، إن نحن وعينا هــــذه المستويات الثلاثة ، وبيّنا الحدود التي نُنشىء فيهـــا التحديد . ان طرح المسألة بهذا الشكل يزيل ، ولا شك ، الكثير من حدة المماحكة حول جـــدّة الحركات الكلية الحديثة ، وإن كانت تختلف نوعاً أو كماً عن التجارب السابقة ، ويلغي الى حد كبير ، الأسباب التي يتعلق بها المفكرون القائلون بجدتهـــا النوعية . فمها تطرف هؤلاء في منطقهم ، لا يستطيعون الإنكار بأن الإيديولوجيات الانقلابية تتماثل وتتشابه في الوضعية العامة التي تنشأ منها ، وفي الذاتية العامة التي تعبر فيها عن ذاتها . ان المستوى الوحيد الذي تبرز فيه حجتهم ، الى حد ما ، هو مستوى الوسائل . فالاختلاف إذن اختلاف كمي وليس نوعياً أبداً . كانت جميع هذه الوسائل معروفة بشكل او بآخر ، والسنن التي تسودهـــا اليوم هي التي كانت تسودها في الماضي . قد يكون هذا الفرق كبيراً هائلاً ، ولكنه

لا يزال فرقاً كمياً لا يبرر اعتبار الحركات الكلية الحديثة في فصيلة خاصة .

تنبع الحركات الكلية الانقلابية الحديثة من إيديولوجيات تبدي نقضاً كلياً لأشكال التنظيم الاجتماعي السابق ، وصورة تجديد تام للانسان والمجتمع تحررها من جميع القيود الاخلاقية التي تحدّ من سلطتها، وتقودها الى امتصاص أو هدم جميع التشكيلات الاجتماعية التي تنطوي على أي امكان في تفسير حاجتها الى اخضاع المجتمع كله لسلطتها . هذه الخصائص ليست حديثة ، وان كانت اتخذت حدّة واتساعاً لم تعرفها الايديولوجيات السابقة . يبرز أقرب الامثلة إلينا في المسيحية واليعقوبية .

أجاب راسل على دعاة المسيحية الذين يؤكدون بأن الشيوعية تختلف عنها بأن هذا القول يشكل خطأ بالغاً . فمساوىء الشيوعية هي المساوىء ذاتها التي ظهرت في المسيحية أثناء عصر الايمان . فالأچپو تختلف كمياً فقط عن محاكم التفتيش ، وفظائعها هي من النوع ذاته ، والاذى الذي تلحقه بحياة الروس الفكرية والاخلاقية هو الاذى ذاته الذي ولدته محاكم التفتيش في اي مكان كانت . تزيّف الشيوعية التاريخ ، وهكذا فعلت الكنيسة حتى عصر النهضة . أما ان لم تكن الكنيسة سيئة الآن كالحكومة السوفياتية ، فذلك يرجع الى أثر الذين هاجموها . فمنذ مجتمع ترانت حتى اليوم يرجع كل اصلاح حققته الكنيسة الى أعدائها . إن هناك كثيرين ممّن يعارضون النظام السوفياتي ، لانهم يكرهون المذهب الشيوعي الاقتصادي ، ولكن هذا المذهب كان واقعاً يشارك فيه المسيحيون الأولون ، الفرنسيسكان ، وأكثرية «المارقين» في العصور الوسطى . ان هـذه الخاصة الشيوعية في المسيحية لم تنحصر في المارقين فقط . تكلم كثيرون ، كمور مثلاً، وهو مسيحي شهيد ، عن المسيحية كنظام شيوعي ، وقالوا ان هذه الظاهرة هي الوحيدة التي جعلتها مقبولة لدى الاشتراكيين المثاليين .

ذكر هالجرتن أن تاريخ البرچواي ، تحت سلطـة اليسوعيين ، يمثل اولى تجارب النظام الكلي الحديث ، لأن الشعب أعد برمته إعداداً كلياً ، ثمّ ذكر

في مكان آخر بأن من يقرأ وصف أرسطو لطبيعة النظم الاستبدادية يرى أنه ينطبق على عصرنا الحديث .

وذكر بالهايم أن التعذيب في سبيل الانتقام أو في سبيل اقتلاع اعتراف المذنب ، أمر عريق في القِدم، وان درجة القتل والتعذيب في المعتقلات النازية لم تكن حديثة .

كانت بعض الفرق المسيحية مثلاً تقتل الناس أحياء إمعاناً وتفنناً في تعذيبهم. لا شك ان الوسائل التكنولوجية والعلمية ، كانت تحول دون « قبر » عشرات الألوف دفعة واحدة ، ولكن ذلك لا يعني أن هذا العمل كان أقل قسوة من قتل أعداد كبرى في غرف الغاز ، أو رمياً بالرصاص ، او ان التركيب السيكولوجي الكامن وراء هكذا عمل هو أكثر انسانية ، أو ان هناك فرقاً ، أي فرق ، في طبيعة الاثنين .

القول بأن الحركات الكلية الحديثة تتميز بقصد منظم في إفناء العدو ليس جديداً . فالاسبان الذين فتحوا أميركا الوسطى كانوا يتابعون إفناء العدو ايضاً بشكل منظم وللغاية العقائدية ذاتها .

وصف جيبون محاكم التفتيش بأنها « محاكم دافعت عن الخرافات باعتماد الفظائع »، ولكن محاكم التفتيش لم تكن أول تجربة من هذا النوع ، ولم تأتِ شيئاً لم تفعله المجتمعات القديمة التي كانت تقدم ذبائح انسانية لآلهتها .

يرى كاهلر ان المثل التاريخي الوحيد الذي يماثل الوضع النازي هو محاكم التفتيش . فالعناصر المشتركة بينهما تبرز في إفناء اجماعي للأخصام ، واستثمار اقتصادي للضحايا ، وأرباح هائلة كسبها البابوات والسلطات الزمانية ، وانتشار الخوف .

بشّر لوثر ودعا الى إفناء الفلاحين المتمردين إفناء تاماً ؛ وفي منشور بعنوان «ضد قطعان الفلاحين القتلة واللصوص» نراه يقترح مذابح جماعية سرية وعلنية

بكلمات تستطيع ، حسب تعبير أريكسون ، ان تزين ابواب البوليس السري والمعتقلات ، في عصرنا الحديث .

أما احراق الكتب الذي يميز بــه بعض النقدة الحركات الكلية الحديثة ، فأمر عرفــه التاريخ ، ومن الغريب حقاً اعتباره ظاهرة حديثة . فمن احراق الكتب في الصين أثناء عهــد « الشيه هوانج تي » ، الى أفلاطون الذي أراد حرق كتب ديمقريطس ، الى حرق كتب پروتوچوروس وأنكسچورس ، الى القرون الوسطى ، الى لويس الرابــع عشر ، الى حرق كتب فولتير وروسو الخ ... كان إحراق الكتب خاصة قديمــة ملازمة للتاريخ . قــامت حركة المقاومة الفرنسية ، وهي لا تتميز بأي طابع كلي او ايديولوجية انقلابية عند انتهاء الحرب، بمصادرة دور النشر والمطابع والصحف والمجلات التي وقفت مع فيشي او بقيت على الحياد ، وحكمت على الكتاب المتعاونين مع الالمان بالموت الفكري ، وذلك بتجريدهم من حق النشر .

كان احراق الكتب امراً عاديــاً مستمراً في الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، وكان نصيب كل كتاب يتجاسر على الشك بأحــد مبادىء التوراة الاساسية او على نقضها . اما اضطهاد من يخرج عن ارادة الكنيسة من المفكرين فكان فعّالاً حتى القرن التاسع عشر . نرى هنا فلاسفــة كستراوس ، بعد نشر كتابه « حياة المسيح » ، ورنان بعد صدور كتابه « حياة المسيح » ، وبوخنر بعــد كتابه «القوة والمادة» ، والأب لوازي بعد دراسته للعهد الجديد، وغيرهم كثيرون ، يخسرون مناصبهم ومكاناتهم بسبب ذلك .

جعلت هذه الظاهرة كثيرين يقولون مع جافرسون بأن الانسانية منذ بدء التاريخ حتى اليوم ، كانت، تخاصم ، وتقاتل ، وتحرق ، وتعذب بعضها البعض حول عقائد دينية وحول مجردات غير واضحة ، لا تفهمها ، تكمن وراء ادراك العقل الانساني .

من هذا العرض الموجز ، يتضح لنــا ان الفرق هو كمي فقط ، يقتصر على

الوسائل . ان الأساس الأخير للنظام الكلي يبرز في ثلاثة امور يتبلور فيها قبل كل شيء آخر ، وهي :

أولاً : في ان هناك حقيقة واحدة مطلقة تعبّر عن معنى التاريخ والانسان وتسودهما .

ثانياً : في ان تلك الحقيقة الواحدة المطلقة يجب ان تسود جميع المظاهر الاجتماعية الثقافية ، وتبلورها في صورتها ، لأنها تمثل الحقيقة الواحدة التي تفسرها في معناها ، وفي سننها .

ثالثاً : في ان العنف يجد مبرراً له عندما يكون في خدمة الحقيقة تلك ، فيعمل على تحقيقها وعلى تحريرها مما يعثر سبيل تحقيقها .

الخصائص الثلاث تلك ، ليست حديثة ، بل قديمة ، رافقت تجارب ايديولوجيات عديدة في التاريخ .

الايديولوجية الانقلابية في امتدادها الكلي

هذا الطابع الكلي الذي يمتد الى كل شيء ، والذي يستثني كل شيء ليس من طبيعة الايديولوجية الانقلابية ، يشكل خاصة جميع الايديولوجيات الكبرى ، قديماً وحديثاً ، دينية أو زمانية . فالايديولوجية تسود كل شيء وتضبط كل شيء ، وتعبر عن كل شيء ، وتوجه وتقود كل شيء . ان الطابع الكلي الذي يميز كل ايديولوجية انقلابية هو ميلها الى عقلنة المجتمع ، أي ان المبدأ الذي يكمن وراءه يعني توجيه جميع العناصر التي يتكوّن منها النظام الاجتماعي بشكل منسجم عقلاني الى خدمة مقاصد الحركة . فلو نحن رجعنا الى الايديولوجيات الانقلابية الكبرى - والصفحات التالية تحاول ذلك بالنسبة الى بعضها واقربها الينا - لوجدنا ان الطابع الكلي يشكل قاعدة امتدادها او تحققها .

سنقف أولاً ومطولاً أمام المسيحية ، وذلك للأسباب التالية :

١ – انهـا الايديولوجية الدينية « الغيبية » الوحيدة التي نرجع اليهـا في التمثيل على التركيب الايديولوجي الانقلابي العام ، موضوع هذه الدراسة .

٢ – كانت طبيعة المسيحية تفرض عليها، من ناحية «منطقية»، ان تترك العالم على حاله ، ولكنها على الرغم من ذلك ، حاولت ان تبلور مظاهر هـذا العالم في صورتها ، مما يكشف بوضوح أن العلاقـات التي تسود امتداد وتحقق الايديولوجية ، ليست « علاقات منطقية » ، وأن هنـاك ، وراء التركيب المنطقي ، تركيباً نفسياً تولده الايديولوجية ويسود حركتها .

٣ – انها تعطينا مثلاً واضحاً عن ان الطابع الكلي عريق في القـدم ، وتكشف انه ليس حديثاً، وانه، في كثير من خصائصه، أكثر بروزاً وحدة مما نجده في أية ايديولوجية حديثة .

تتميز المسيحية بجميع مميزات وخصائص الطابع الكلي . وهي لم تجد قصداً عاماً للعالم فقط ، بل شملت جميع أشياء وأحداث العالم في تفسيرها ، وبررتها كلها بدوافع ومقاصد خاصة تتركز في خدمة القصد العام . فالشمس والقمر ، والنجوم ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، والماء ، وجميع المظاهر الطبيعية والتاريخية وجدت مكاناً وتفسيراً تبعاً لقصد الله العام في الانسان . فكانت تدخل الى جميع مناحي ومظاهر الحياة في القرون الوسطى ، تشكل الحقيقة الواحدة العامة الشاملة التي يعترف بها الناس عامـة . فالتشريع ، والقانون ، والنظام الاجتماعي ، والاخلاقية الخاصة والعامة، والفكر الفلسفي، والفن ، والفلسفة ، والفكر التاريخي الخ ... كانت تتميز كلها بطابع المسيحية وتتوجه حسب تعاليم الكنيسة . وجدت جميع مقاييس العدالة والأخـلاق قاعدتها في هذه التعاليم التي حاولت تفسير كل شيء في الكون ، وضبط كل شيء في منطق المذهب . ان جميع المظاهر من المـوت الى الزلزال وجدت مبرراً وتفسيراً لها في هذه الايديولوجية . فاذا كان اوجستين اعترف مثلاً بأنه يجهل السبب الذي من اجله خلق الله الذباب، فان لوثر وجد تفسيراً لذلك: خلق

الشيطان الذباب كي يشغله عن الكتابة .

يقول بولس في إعلانه لقصد الله : « عند اعلان اسم يسوع يجب على كل ركبة أن تنحني في السماء وفي الأرض وتحت الأرض، وعلى كل لسان ان يعترف بأن المسيح هو سيد العالم ، لأجل مجد الله الآب » . أما أوجستين فقد عبّر عن الطابع الكلي عندما أكد وأقام المبدأ القائل بـأنه « لا يوجد هناك أي خلاص خارج الكنيسة » ، وعندما فسر عبارة المسيح « وأرغمهم على الدخول معنا »، بأنها عبارة تُعطي الكنيسة الحق ، بل الواجب ، في استخدام العنف ضد الكفرة. اعتبرت المسيحية أن قانونها الأخلاقي هو قانون واحد مطلق لجميع الناس، وهو لا يقتصر على المسيحيين فقط ، بل يشمل الوثنيين ايضاً ، والفرق هو أن الوثني لم يتعلمه ولم يعرف به بعد. لهذا ، عندما تتفق مبادؤه الأخلاقية مع القانون المسيحي ، تكون صحيحة مقبولة، وعندما تختلف عنها تكون خاطئة.

هذا التركز الكلي على قانونها الأخلاقي كمطلق جعل كتابها المقدس ، التوراة ، يلغي الفكر الحرّ ويمتهنه بشكل لم يسبقه فيه أي كتاب مقدس آخر . فهو يبدأ بصب اللعنة على آدم ، لانه فتش عن المعرفة ، وكان ، اثناء تاريخ المسيحية ، يقترن دائماً بحركات تنقض كل استقلال فكري ، ويمتهن كل اشارة فكرية مستقلة ، كما انه وضع نفسه دائماً في خدمة القتل والبغضاء ، يبررهما ويوحي بهما في شتى أدوار التاريخ . فمنذ عهود المسيحية الأولى ، اثناء امتدادها ، الى الحملات الصليبية ، الى الحروب الدينية ، الى الحركات الألفية ، الى محاكم التفتيش ، الى كرومويل والبيورتنز[١] ، الى مطاردة الناس وتقتيلهم بتهمة السحر الخ ... نجد أن دعاة التوراة يذهبون الى القتل وسفك الدماء بعشرات ومئات الألوف ، يعذبون المنحرفين أشد ألوان العذاب باسم الحقيقة المسيحية المطلقة ، وهم يحملون التوراة والصليب .

تنطوي التوراة، بالإضافة إلى هذا الامتهان للفكر، على جميع العناصر التي

---

١ - Puritans

يتميز بها الموقف الكلي . إن ما صنعه المسيحيون كان نتيجة منطقية لهذه العناصر وللتركيب النفسي الذي تولده في نفوس المؤمنين بها . اتخذ المسيح نفسه موقفاً كلياً، فبشر بمميزاته وخصائصه ودعا إليها . يكوّن الامتداد الكلي عادةً نتيجة علاقة سيكولوجية أو سنن سيكولوجية تولدها الايديولوجية وليس نتيجة علاقة منطقية بها ، بيد أنه ، في المسيحية ، نرى هذه العلاقة الأخيرة ظاهرة بشكل واضح بارز وكأن جميع عناصر امتدادها الكلي تنبع بطريق منطقي من مبادئها وفرضياتها . هناك بين الإيديولوجيات الحديثة ايديولوجية واحدة فقط تماثلها بهذا التسلسل المنطقي ، بين الفرضيات وعناصر الامتداد الكلي ، ألا وهي الايديولوجية النازية .

ان إزالة وإلغاء معالم الأخلاقية الفردية وكل شكل من اشكال الولاء الفردي أمر بارز في المسيحية بحدّته ووضوحه ، وخصوصاً في موقف المسيح تجاه العائلة . فليس هناك ، في الواقع ، بين الايديولوجيات الانقلابية ، زمانية كانت او غيبية ، من ايديولوجية نقضت الرابطة العائلية كما نقضها المسيح . فهو الذي قال في انجيل لوقا — او هكذا يُقال — « لم أجىء كي أحمل سلاماً بل حرباً وخصاماً . جئت كي أفصل بين الابن وأبيه ، بين البنت وأمها ، بين الكنة وحميها . سيكون أعداء الانسان من أهل بيته ، ان الذي يحب أمه ووالده اكثر مني لا يستحقني ، والذي يحب ابناً او بنتاً أكثر مني لا يستحقني ايضاً » .

ثم يقول : « انني جئت لانشر النار في الأرض ، وهل هناك من أمنية أثمن من اشعال هذه النار ؟ هل تظنون أنني أتيت لأجل السلام ؟ كلا ! انني الحق الحق أقول لكم ، لقد أتيت لأجل الانقسام . فمن الآن وصاعداً ، كل خمسة يحيون في بيت واحد ينقسمون على ذاتهم ، الواحد ضد الآخر ، ثلاثة ضد اثنين ، واثنين ضد ثلاثة ، الأب ضد الابن ، والابن ضد الأب ، الابنة ضد الأم ، والأم ضد الابنة الخ ... »

وعندما قيل له مرّة إن والدته واخوته يقفون في الخارج يريدون التحدث إليه قال: « أمي ؟ من هي أمي ؟ ومن هم اخوتي ؟ »؛ ثم مدّ يديه نحو تلامذته وقال : « أنتم أمي وأنتم اخوتي » . وعندما جاء أحد تلامذته يستأذنه بالذهاب لدفن والده قال له المسيح : « اتبعني واترك الموتى يدفنون موتاهم » .

وفي مكان آخر ، نرى أن المسيح يشير لأحد أتباعه ان يتبعه ، فطلب هذا إليه ان يسمح له بأن يذهب أولاً لوداع اهل بيته ، ولكن المسيح يجيبه بأن ما من انسان يضع يده على المحراث ويتطلع الى الوراء يكون أهلاً لخدمة كلمة الله .

غير أن هناك مزيداً من هذا . ففي انجيل لوقا ايضاً نجد المسيح يقول : « إن كان أي انسان يأتي الي ، ولا يحقد على والده وأمه وزوجته واخوته واخواته وعلى حياته ذاتها ، فانه لا يستطيع ان يكون تلميذاً لي » .

يتبيّن لنا هنا ليس فقط اهمال ونقض العائلة او نداء الى التحرر من الولاء لها ، بل تبشير بالبغضاء والحقد الحادّ القاسي ضدها . يبدو أن لوقا أراد التخفيف من حدة العبارة فجعلها في مكان لاحق تأخذ الشكل التالي : « ان من يُحب والده او أمه أكثر مني لا يستحقني ، والذي يُحب ابناً او ابنة اكثر مني لا يستحقني ايضاً » . غير انه من اي جهة نظرنا الى تلك الاقوال ، نجد فيها موقفاً كلياً يصعب على الشيوعية او النازية ان تدانيها فيه .

كان هذا الموقف يميز المسيحية في تاريخها ، في الكنيسة ، في طوائفها ، وفي سلوك قديسيها ومؤسسيها . اننا نرى دعوة مستمرة الى المسيحي بأن يكبت غريزته الجنسية ويتحرر منها ؛ ان يُهمل علاقاته العائلية ويحرر نفسه كلياً لخدمة المسيح. هذا التحرر يكمن وراء جميع أنواع الرهبنة في المسيحية. فعندما كان القديس برنارد يبشر بهذا الموضوع ، كان تأثيره قوياً لدرجة جعلت الامهات يحجبن أولادهن عنه ، والزوجات يحجبن أزواجهن خوفاً من ان يجذبهم إليه فيتركوا عائلاتهم ويلتحقوا به . انه ، بهذه الطريقة هدم ، في

الواقع ، عائلات عديدة ، حتى ان الزوجات اللواتي تركهن أزواجهن نتيجة لتأثير القديس برنارد أسّسن رهبنة خاصة بهنّ .

كان المسيح أول من دعا اتباعه الى ترك عائلاتهم والتجرد من ممتلكاتهم واتّباعه . دعا افلاطون قبله دعوة مماثلة ولكنها ليست بدرجة حدتها . ان نظام الرهبنة الذي يعطي صورة بارزة عن هذه الدعوة يعني التنكر لكل شيء يلهي الفكر عن المذهب . إنه يعد الفرد للحياة الآخرة وللدين اعداداً يجعله يرفض كل ملكية ، وكل علاقة جنسية ، وكل اهتمام بشؤون العالم .

أما عقاب الذين يخرجون على ارادة المسيح ولا يقبلون دعوته ، فحدّث ولا حرج ؛ انه عقاب فريد في التاريخ ، فهو يقول : « ان ابن الانسان سيرسل ملائكته الذين يجمعون من انحاء مملكته جميع الأشياء الفاسدة ، وجميع الذين فعلوا الخطيئة ، ويرمونهم في أتون من النار ، وهناك يكون البكاء وصرير الأسنان » .

ويقول ايضاً : « يا أيتها الأفاعي ، يا أيتها الأجيال الأفعوية ، كيف تتمكنين من الهرب من لعنة جهنم » . « اذهبوا عني ايها الملاعين الى النار الأبدية » .

يلاحظ راسل بأن عبارة « العويل وصرير الاسنان » تتردد باستمرار على لسان المسيح ، وكأنه يتلذذ خيالياً بمنظر الذين قاوموا مذهبه ، وهم يتقلبون في النار .

هناك ايضاً اللعنة التي تلحق بمن يخطىء ضد الروح القدس : « ان كل من يتكلم ضد الروح القدس لا يلقى أي غفران ، لا في هذا العالم ولا في العالم الآخر » .

أما في اورشليم الجاحدة فيقول بأن تهديمها سيحدث ، وبأن الأعداء لن يتركوا فيها حجراً على حجر ، وبأنهم سيذبحون سكانها ، والنساء الحبالى ،

والمرضعات والأطفال جزاء لها ، لأنها أنكرته ولم تعترف به .

ان مذابح الانقلابات الحديثة تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا النوع من المذابح .

ومن أقواله ايضاً : « إن انطوت يد من يديك على الأذى اقطعها ؛ فمن الأحسن لك ان تدخل الحياة مشوهاً على ان يكون لك يد في جهنم ، في النار التي لا تنطفىء ، وحيث الدود لا يموت ابداً »؛ و «ارغمهم على الدخول معنا» ؛ و « من ليس معنا هو ضدنا » .

هذا الموقف الكلي ظاهر في معظم أقوال المسيح وعناصر المسيحية . انه نجده من ناحية رمزية بقصة الراعي الذي ترك تسعاً وتسعين غنمة ، وقد اطمأن عليها في وضع أمين ، وذهب يفتش عن الغنمة التي خرجت عن القطيع وتاهت .

هناك أيضاً قصة شجرة التين التي توجه اليها المسيح ، ولما لم يجد ثمراً ، لأن الفصل لم يكن فصل ثمر ، أمر بألا تثمر أبداً بعد ذلك ، وما لبثت الشجرة ان يبست وماتت .

ثم هناك قصة الخنزير التي أمرها بأن ترمي نفسها في البحر ، لأنها مسكونة ، ولكن المسيح ، كما يلاحظ راسل أيضاً ، كان كلي القدرة ، فلماذا لم يأمر الشياطين بالخروج من الخنازير بدلاً من قتلها على هذا الشكل .

عبّر بولس عن هذا الطابع الكلي بقوله : « إن نحن بشرنا ، أو ملاك السماء بشّر ، بأي انجيل آخر غير الانجيل الذي تجدونه بين يديكم فليكن ملعوناً » . لقد كان يتكلم عن الكنيسة كجسم المسيح ، وانجيل يوحنا يذكر صلاة المسيح بأن « يكون أتباعه جميعاً واحداً » . إن الولاء للمسيح ، تبعاً للعهد الجديد ، يعني محبة تكرس الفرد للآخرين ، وتجعله يتجاوز الحواجز التي تفصل بين الناس . ان بولس يقول ايضاً : « فليس هناك من يهودي أو يوناني ، ليس هناك

من ذكر او انثى ، لأنكم كلكم في المسيح واحد . هنـاك جسد واحد وروح واحدة ، أمـل واحد ، ايمـان واحد ، عمادة واحدة ، إله واحـد ، أب لنا جميعاً » .

إن الأناجيل مليئـة بالأقوال مثل : « ليس من عصفور يقع على الأرض دون ارادة الله » ، أو « ان شعر الرأس معـدود ، وشعر الذقن ، والشعر الموجود في الجسم » .

هذا الإله ، إله العهد القديم على الأقل ، أثار اشمئزاز شافتسبري فقال : ان كان هناك من إله فانه سيكون اقل غضباً على الملحدين منه على الذين قبلوا به في صورة العهد القديم ؛ كان العبرانيون يقتلون الأعداء ليس فقط قتلاً جماعياً بل إفناءً يقضي على النساء والرجال والاطفال. أسف بوري لأن المسيحيين الأولين ضموا الى كتبهم المقدسة الكتابات اليهودية التي تعكس طوراً حضارياً مليئاً بالوحشية . إنه لمن الصعب ، في رأيه ، تحديد الأذى الذي لحق بالناس بتشويه أخلاقهم عن طريق هذه المفاهيم والمثل ، التي تنكر الانسانية ، وتفيض بالعنف والتعصب الجنسي ، والتي يقرأها الناس وهم يؤمنون ضمناً بأنها وحي منزل . هنا نجد ذخيرة فعالة للاضطهاد .

هذا قليل من كثير من الأقوال التي تعلن هـذا الموقف الكلي في تركيب المسيحية الايديولوجي، ومنها يتضح أن هذا الموقف كان شديد البروز فيها . لم يخطىء فولتير، كما يقول سوريل، عندما اعتبر ان تاريخ المسيحية هو تاريخ كبت الفردية ، ولكن الاثنين نسيا از يفسرا بأن ذاك الكبت هو ظاهرة تتابع كل ايديولوجية انقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً أن نرى المسيحية تنشىء عالماً على صورتها، بالرغم مما تنطوي عليه عقائدياً وروحياً من اهماله، ومن دعوة الى تجاوزه والتركز على العـالم الآخر . فالعصور الوسطى ، عصورها ، عصور الموقف الكلي في أبلغ صوره ، برزت في أرض فرّغتها المسيحية من كل مـا يتعارض

معها ، في ارض حوّلهـا الموقف الكلي الى خلاء ينشىء فيه من جديد حياة جديدة .

ففي هذه العصور ، نرى المسيحية تلغي الحضارة السابقة ، والفلسفة القديمة وما تبدي من سياسة وحقوق، كي تبدأ كل شيء من جديد. ان إحراق الكتب واضطهاد وقتل المفكرين والفلاسفة ظاهرة مستمرة لازمت المسيحية في جميع أدوارهـا حتى الدور الحديث . كان المسيحيون يطلقون « غزوات » ضد جامعة الاسكندرية فيشنقون المدرسين الذين يشتبهون بانحرافهم عن تعاليم الكنيسة بأي شكل أو صورة . نظرة واحدة على قائمة الكتب المحرومة تدلّ بوضوح على الاستثناء الكلي الحاد المتكامل لكل شيء يتنافى ، في قليل أو كثير ، والمذهب المسيحي الكاثوليكي . ان الكنيسة لا تزال ، مثلاً ، تمنع المؤمنين من قراءة كتب مونتانيه ، تاين ، ميل ، برجسون .

حققت الكنيسة آنذاك احتكاراً شاملاً للشؤون الفكرية والتثقيفيـة ، فأصبح التعليم لاهوتياً ونشأت الثقافة على الدين ، أصبحت السياسة والحقوق والفلسفة والفن وجميع العلوم الاخرى ، فروعاً محضة في اللاهوت ، وعقائد الكنيسة تحوّلت الى مبادىء سياسية ، والرجوع الى التوراة حـلّ محلّ أي قانون في اي محكمة . ظلّت الحقوق في رعاية اللاهوت حتى عندما برزت طبقة من الاخصائيين .

كانت الكنيسة آنذاك ، الحارس الوحيد لجميع القضايا الزمانية والكونية ، يمتد قضاؤها وسلطانهـا الى جميع عوالم الانسان ، من سماوية وأرضية ، من دنيوية ومقدسة . خضعت الحياة الشخصية والعامة ، الاجتماعيـة والاقتصادية أثناء تلك العصور ، لقوانين وقواعد دينية لا تستثني من قبضتها أي جزء من المجتمع . ان الدولة والتربية والاحسان، وما يعانيه الفرد من أزمات وجدانية فردية ، كانت كلهـا تحت رعاية الكنيسة التي أنهت ، مدفوعة بهذا المضمون الكلي ، تنظيم العـالم المسيحي في القرن الثالث عشر ، كوحدة عالمية تنشأ على

أساس إكليريكي ديني ، بدلاً من الأساس السياسي . وقد كانت وحدة تتجاوز الشؤون الدينية وتمتد الى الحياة الاجتماعية كمساعدة الفقراء والعناية بالمرضى . كانت في قبضة الكنيسة ، توجهها حسب تعاليمها وإرادتها . شمل امتدادها الحرب والسياسة لأن البابا كان الحَكَم في كل قضية ذات علاقة أساسية بمصالح الدين أو العدالة .

كان القصد الأعلى للمسيحية ، كقصد كل ايديولوجية انقلابية ، إنشاء عالم مسيحي جديد ليس فيه سوى المؤمنين .

كان الايمان شرطاً جوهرياً كي يصبح الفرد عضواً في مجتمع القرون الوسطى ، وكان ضرورياً كي يصبح الفرد مواطناً . لهذا ، بقي الوثني ، أو اليهودي او المسلم خارج المجتمع . لم يكن وضعهم الحقوقي الحد من حقوق المواطنية فقط بل برز في الغائها الغاء باتاً .

ففي ابتداء الأمر ، كانت تحقق انتشارها وتعمل في سبيل هذا القصد عن طريق السيف والقتل ؛ فاما الموت او العمادة . ولكنها ، فيما بعد ، اخذت تعتمد على عنصر التبشير ، تحاول ، عن طريقه ، تحقيق القصد ذاته . كانت الحركات الصليبية مثالاً حياً لهذا الامتداد . فهي ، من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر ، وخصوصاً في تجمعاتها الجماهيرية ، لم ترَ اي سبب يمنع تحقيق قصدها وتحويل العالم كله الى عالم مسيحي عن طريق افناء الشعوب غير المسيحية . يتضح ذلك في احد مقاطع اغنية رولان التي تعبّر عن روح الحملة الصليبية الاولى حيث نرى ان الكفرة يُرغمون على العمادة ومن يقاوم يُقتل شنقاً او حرقاً او ذبحاً .

لم تتجه الحملات الصليبية ضد المسلمين فقط ، ولكنها اتجهت في اوروبا ايضاً ضد كل من حدثته نفسه بالخروج او بالانحراف عن الكنيسة . ففي الحملة ضد الألبيجنس ، والوالدنس ، والكثاريين[1] مثلاً – في القرنين الثاني والثالث عشر – كانت الكنيسة تحاول افناءهم افناء تاماً . وهذا ما حققته فعلاً ، فقتلت

---

١ – Cathartics, Waldenses, Albigenses

وحرقت وشنقت الرجال والنساء والأطفال بشكل جماعي . يذكر بوري ، في هذا الشأن ، بأن الأمر المهم ، هو ان الكنيسة أدخلت في القانون العام الاوروبي المبدأ القائل بأن الملك او الامير يستطيع ان يمارس سلطته على اساس واحد وهو افناء فرق الخارجين على الكنيسة . فان تجاسر أحد على التردد ارغمته الكنيسة على الطاعة بجعل امتيازاته واراضيه ملكاً لأي فرد تستطيع الكنيسة ان توجهه لمهاجمته وتأديبه . وفي مكان آخر من دراسته ، يفسر بأن اضطهاد روما للمسيحيين يعود الى تعصب المسيحية ، والى نقضها لجميع الاديان الأخرى ، والى عدائها لجميع أشكال الايمان خارج ايمانها ، والى الاقتناع بأن فوزها يعني ازالة جميع العقائد .

هذه الظاهرة جعلت وليام جايمس يقرر أن العالم لم يعرف الاضطهاد الديني على نطاق واسع ، قبل ظهور الأديان الموحّدة . كانت المسيحية ، في الواقع ، أول مذهب ديني في العالم وجد خاصته الاولى في التعصب ، والذي كان يقضي بإفناء خصومه .

كانت حرب الكنيسة ضد حركات الانشقاق الديني دائماً ، عندما كانت الكنيسة قادرة على ذلك ، حرب افناء . ثم كانت بعض هذه الطوائف المنشقة ترغب في أن تكون حربها هي الأخرى حرب افناء لجميع اتباع الكنيسة .

ان المسيحية ، ممثلة بكنيستها ، كانت تدفع قضيتها ، من ناحية ، ضد الوثنيين في الخارج ، ومن ناحية اخرى ، ضد « المارقين » في الداخل ، فتنظم حملات الافناء الصليبية ضد الأولين ، ومحاكم التفتيش ضد الآخرين . لقد ذكرنا في الفصل السابق تعريف جيبون للمسيحية ، بأنها حركة تدافع عن الخرافات والاوهام بالفظائع . كان الحرق عقاب جميع الفرق المنشقة ؛ فان ندم احدهم فاعترف بخطيئته وتاب ، يُحكم عليه بالسجن المؤبد . وكان الحجز يصيب جميع املاك « الكافر » واولاده حتى الجيل الثاني ، وكانوا لا يُعتبرون اهلاً لأي منصب او مركز الا اذا وشوا بأبيهم او بكافر آخر .

العقاب ذاته كان يُصيب كل من يساعد الكفّار بأي شكل .

لم يكن الموتى انفسهم في منجى ، اذ كانت المحاكم تأمر بنبش وحرق جثث من ترى انهم كانوا كفرة . وقد بلغ التشجيع على الوشاية بالغير درجة لم يبلغها في الانقلابات الحديثة .

ذكر لي في دراسته الكلاسيكية حول محاكم التفتيش في القرون الوسطى ، ان جميع الحكام والقضاة ، في الحاضر والمستقبل ، كانوا ملزمين بأن يقسموا على ازالة كل الذين تعتبرهم الكنيسة كفرة ، والا فانهم يخسرون مراكزهم . ان اي حاكم زمني يهمل ، لعام واحد ، بعد دعوة الكنيسة بأن ينظف الارض التي يملكها من الكفرة ، تصبح ارضه من حق كل من يفني الكفرة ويقضي عليهم . جند « مرسوم الايمان » الذي اعتمدته محاكم التفتيش في متابعة المارقين الشعب كله في خدمة الحاكم ، وفرض على كل فرد ان يشي بالغير وان ينبئها بأي عمل كافر او مارق .

يكشف هذا بوضوح عن ان سياسة القتل الجماعي الافنائي ، التي يريد ان يميز بها بعض النقدة الايديولوجيات الحديثة ، لم تكن حديثة البتة .

لم تفرق المسيحية ، في الواقع ، بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية . فعلى الرغم من الفصل النظري بينهما ، كانت السلطة الروحية دائماً تحاول ضبط السلطة الزمانية وتوجيه سلوكها . ثم كان الفصل النظري ، في الواقع ، فصلاً ظاهرياً فقط ، لأن العقيدة المسيحية ذاتها ، كما فسرتها الكنيسة آنذاك ، عيّنت طبيعة الدولة ورسمت حدودها ، ومن ثمّ تركت للكنيسة ان تراقب عملها . كان الملوك والأباطرة ، في الحملات الصليبية ، يخضعون للبابا كما يخضع ، حسب تعبير هيجل ، أفراد الجيش لقائدهم .

وجد موشيالي أن عبارة العالم المسيحي[1] تظهر لأول مرة في أواسط القرن

---

١ - Chrétienté

التاسع ، وتبرز حـول فكرة اخرى هي سلطة البابا الزمانية . فعندما أخذ چريچوار الكبير مهمة التنظيم السياسي على عاتقه ، برزت فكرة اخضاع هذا التنظيم لسلطة رئيس روحي يجسد الايمان المشترك .

كان البابا چريچوار الذي انتخب عـام ١٠٧٣ ، أول من اعلن الجمهورية المسيحية التي تتألف من المؤمنين الذين يخضعون لسلطة البابا في جميع اقطـار الارض . ولكن ، بما ان جميع الناس يجدون فداءهم في المسيح ، فان الانسانية كلها مقدر عليها ان تسبح مجتمعاً جديداً يتحد فيه الناس برابطة صوفيـة . هكذا ، اتخذت رسالة الكنيسة آنذاك خاصة جديدة ، وهي توحيد العـالم السياسي ؛ وبانتظار تحقيق ذلك ، زعمت الكنيسة لنفسهـا واجب سيادة وتوجيه السلطة الزمانية .

من هنا ، يتضح ان علاقـات الخصام التي سادت الدولة والكنيسة تعني ان الصراع بـين البابا والامبراطور هو اكثر عمقاً ممـا قد يلوح لأول وهـلة . فالقضية ليست قضية سلطـة سياسية خارجية فقط ، بل كانت اولاً وفي الدرجة الأولى ، قضية الوحدة في نظام الوجود . إن الأباطرة ، بالاعتماد على النظام الاقطاعي ، حاولوا اخضاع الكنيسة اولاً ، وقد نجحوا بذلك في ابتداء الأمر ، ولكن البابوات رأوا ، بسبب دورهم الروحي ، ان السلطـة الأولى ترجع اليهم ، ولهذا طلبوا من السلطة الامبراطورية ان تخضع لسلطة الكنيسة الروحية ؛ وما لبثوا ، في ظل چريچوار السابع واينوسنت الثالث ان نجحوا بذلك ، فألزموا الاباطرة بالخضوع لهذه السلطة . إن وراء هذا الصراع ووراء جميع المشاحنات والنظريات التي برزت حوله ، تظهر نظرية واحدة أساسية عليا ، وهي ان تركيب الوجود الانساني كله يجب ان يُنظم ويُرتب ويوجه باسم سيادة الله .

لهذا ، أكد كثيرون من امثـال جارديني بأن السياسة كانت في القرون الوسطى جزءاً من النظام الروحي الاخلاقي العام ، وجزءاً في تكامل الكنيسة

والدولة اللتين تعبّران عن السلطة الإلهية التي يخضع لهـا كل عمل أو نظـــام سياسي .

كانت الأولوية دائمـــاً للكنيسة ، في التعبير عن النظام الروحي الأخلاقي العام ، الذي يشمل الدولة كجزء من أجزائه ، أو عن إرادة الله التي يرجع كل عمل أو نظام سياسي اليها نهائياً . لهذا ، كانت الدولة تتحد مـــع الكنيسة بشكل جديد جداً . فمها اشتد الخصام بـــين البابا والامبراطور ، بين الأمير والبطريرك ، بين الاكليروس ورجال الدولة، فإن الكنيسة ككنيسة لم تتعرض أبداً لنقض أو خصام ، بل كانت في ذاتها تعلو هذا الخصام وتتقدم عليه .

كانت الدولة تخضع للكنيسة ، وكان الناس يعترفون اجمالاً بأن ليس هناك من تشريع أو قانون تصدره الدولة ، يستطيع ان يصح أو ان يكون مقبولاً إن تعارض مع القانون الكنسي ؛ إن القضاة المدنيين ايضاً كانوا يأتون بالدرجة الثانية بعد رجالات الاكليروس .

وحدت الكنيسة الكاثوليكية، في الواقع، جميع غربي أوروبا الاقطاعية ، على الرغم من الحروب الداخلية ، في نظـــام سياسي واحد كبير ، يخاصم اليونانيين المنشقين والعالم العربي الاسلامي . لقـد كانت في وصف أنجلز « قلب الاقطاعية العالمي » ، ولهذا وجب تهديم هذا المركز قبل القيـــام بأي هجوم ناجح ضد الاقطاعية الزمانية في أي بلد .

كانت هذه السلطة قوية الى درجة استطاعت الكنيسة معها ، بعـد رجوع البوربون في القرن التاسع عشر ، ان ترجع فتمارس، بحكم «التقليد والاستمرار»، سلطتها الشاملة في التربية والجيش والإداره والثقافـة . وصف ميشاله الوضع بأنه وضع لا يمكن الوصول فيه الى أي مركز دون ان يحمل الفرد « وثيقـــة الاعتراف بيده » .

كانت هذه الحضارة المسيحية تعتمد، اساساً، على الجهاز الكنسي الذي كان ينظم اوروبا كلها كوحدة دولية لم تكن تنسجم مـــع فكرة تعدد مجتمعات

مستقلة ذات سيادة كالدول القومية في أوروبا الحديثة .

كان هـذا الامتداد لكلي قوياً ايضاً الى درجة جلعت النفي والسجن من نصيب الفلاسفة حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أشار مانوال بان الكتب الفلسفية ، كانت ، في الواقع ، وقوداً مستمرة للنار ، يقدمها الجلاد العام ، بعد الحكم عليها من قبل الصوربون .

في هذه الناحية ، نجد طابع المسيحية الكلي في أجلى مظاهره . فالمسيحية وقفت دائماً خارج وفوق كل نقد ، فوق وخارج الوقائع التي كانت تبلورهـا وتحولها وتغيرها بما يتلاءم وينسجم مع منطقها. كان مؤرخوها القدماء يزوّرون الأحداث والمخطوطات التاريخية بشكل يتلاءم مع المفهوم المسيحي السائد ، وبشكل يدل على لامبالاة تامة بالوقائع والحقيقة . إن مـا كان يهمهم ليست حقيقة الأفكار والوقائع التي يتبنونهـا ، بل فعاليتها . (تبرز هنـا إحدى خصائص الايديولوجية الانقلابية الاولى) . ولكنهم ، كما يصفهم كاتوسكي ، لم يكونوا دقيقي الحس التاريخي في انتقاء الاساليب .

تدين المسيحية بوجودها ذاته الى هذا التزوير للتاريخ ، الذي كان كليـاً ، يحاول ضبط التاريخ في وقائعه واحداثه ضمن مفهوم معين . فمن المؤكد أن ليس هناك تقريباً من كتاب واحد ، بين الكتب المسيحية الاولى ، كتبه المؤلف الذي يرجع اليه . ُكتب معظمها ايضاً في اوقات متأخرة عن التواريخ المعطاة لها . وطبعاتها الأولى غالباً مـا ُشوهت بشكل جاف بدائي في الطبعات التالية ؛ بما ُيزاد عليها من تنقيح وإضافات . ومن المؤكد ايضاً ان ليس هناك من انجيل واحد أتى عن طريق شخص عاصر المسيح .

نرى هذه الظاهرة ايضاً في تاريخ تطور المسيحية . فكلما نشأت طائفة ما واستطاعت ان تحقق تنظيماً قوياً وكنيسة ثابتة كبيرة تسودها مذهبية خاصة، نجد ان احد اعمالها وواجباتها الاولى كان دائماً تثبيت المذهبية ، وذلك باعلان قائمة من الكتب المسيحية الأولى تعترف بصحتها وإصالتها دون غيرها ، وذلك

طبعاً تبعاً لما ينسجم او يتناقض مع المذهبية الجديدة . هذا يعني الغاء ونقض الأناجيل والكتب الأخرى التي اعطت صورة مغـــايرة عن المسيح كأناجيل وكتب كافرة غير صحيحة كانت ، في الواقع ، تُلغى وتحرق عندما يكون ذلك ممكناً . اما الكتب التي تُقبل في المذهبية الجديدة ، فانها تخضع ايضاً الى تنقيح جديد يجعلها تنسجم ، الى ابعد حد ، مع هذه المذهبية .

كان جورج اورويل يستطيع ان يعتمد هـــذا التاريخ في كتابة قصته الشهيرة . فالتجربة الشيوعية الستالينية لم تكن الأولى من نوعها .

كانت تلك النِحل والطوائف المسيحية أو ما كان يُسمى خصوصاً بالحركات الألفية تمثـــل ، في الواقع ، جميع عناصر ومظاهر الطابع الكلي الاخرى . فعند نجاحها في قطاع ما ، كانت تأخذ بيدها سلطة كلية مطلقة في جميـــع القضايا العامـــة ، في الحياة الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وحتى الحياة أو الموت الخ ...

ثم كانت تحاول كباقي الايديولوجيات الانقلابية في جميع أدوار التاريخ ، ان تؤكد مغزى نشوئها الفريد ، فتلجأ الى شتى الوسائل ، وفي طليعتها تغيير أسماء شوارع ومداخل المدن ، تغيير اسماء الأيام وتنظيم الأسبوع من جديد ، تغيير ايام الأعياد ، وحتى تغيير اسماء الأطفال تبعاً لطقوس جديدة .

كان العالم كله قصد غالبية هذه الطوائف . فالعالم بأجمعه يجب ان يخضع للايمان الجديد . بعضهـــا كان يدعو الأتبـــاع والمؤمنين بشكل منظم الى استخدام السيف والقتل في تحويل العالم كله الى هذا الايمان .

وكانت تبشر ايضاً بصراع اجتماعي عقائدي يزعم انه فريد في معناه واهميته ، صراع سوف يخرج العالم منه وقد تحول تحولاً تامـــاً ، فاتخذ معنى وتركيبـــاً جديدين كل الجدة .

أما الجيوش الكاثوليكية التي كانت تسير ضد الحركات تلك ، فكانت تعمد الى حرب إفنائية .

ان هذا الطابع الذي كان يميز هاته الحركات كان يعبر ، في الواقع ، عن صورة واضحة للطابع الكلي ، يلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، قديماً وحديثاً .

نجحت الكنيسة الكاثوليكية ، أكثر من أية كنيسة اخرى ومن اي نظام سياسي تقريباً في جعل مذهب معين، بلورته ودافعت عنه وفرضته سلطة حاكمة مركزة ، المصدر الوحيد لكل شعور بالذات في شتى انحاء الأرض . إنها جعلت هذه الدعوة شاملة كلية عن طريق العنف .

جمّدت المسيحية النشاط العلمي وألغته في القرون الوسطى واستمرت تعثّر تقدمه ، وتحول دونه ، حتى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إن الكنيسة ، كاثوليكية وبروتستانتية ، حاربت كل علم باسم سلطة التوراة المعصومة عن الخطأ (نغمة واحدة أساسية ترددها كل ايديولوجية انقلابية) ، لأن العلوم تلك كانت تحمل دائماً نتائج لا تنطبق مع تعاليم التوراة . فالكنيسة مثلاً حاربت الطب حرباً عنيفة، لأن أمراض الانسان لا تأتيه من أسباب ترجع الى طبيعته بل هي من عمل الشيطان ، ولهذا فإن معالجتها ، من أوجستين إلى لوثر ، وجب أن تعتمد على طقوس الكنيسة .

كانت الكيمياء أيضاً عملاً شيطانياً ، فكان من يعمل بها أو في الطب معرضاً لتهمة السحر. كان اضطهاد ما يسمى بالسحر - مثلاً في النساء على الأخص - يجد تبريره وتبرير النظرية التي تكمن وراءه في بعض أقوال التوراة كقول : « إنكم لن تسمحوا لساحرة أن تعيش» . كان هناك رجوع دائم الى التوراة والاناجيل في تبرير كل شكل من أشكال الاضطهاد . ان اضطهاد البروتستانت ، مثلاً ، في فرنسا، ومحاولة افنائهم، يجد تبريراً في قول المسيح: «ارغمهم على الدخول معنا».

عندما حكمت المحاكم الانكليزية على ايتن، ناشر كتاب باين، «عصر العقل»، بالسجن ثمانية عشر شهراً ، « ولأن التنكر لحقائق الكتاب المقدس - العهد القديم - الذي يشكل أساس الايمان، أمر لا يُسمح به أبداً » ؛ وجه الشاعر شلي

للقاضي كتاباً جاء فيه : « ان الشيطان الذي تقدم اليه بعض الشعوب الضحايا الانسانية هو أقل بربرية من اله المجتمع المتحضر » .

بيّن أندرو هوايت ، في دراسته الكلاسيكية في تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في المسيحية ، أن رجال الدين حاربوا كل خطوة تقدمية في العلم والبحث العلمي أثناء التسعة عشر قرناً الماضية .

كانت الكنيسة في كثير من الأحيان وخصوصاً في القرن الرابع عشر تأمر بحرق كل ما كُتب في اللغات المحلية باعتبارها خارجة عن الدين. لم يقتصر الحرق على الكتب ؛ فمن حرق هوس ورفاقه الى حرق برونو ، جعلت الكنيسة ، حسب قول جورج ، النيران تأكل زهرة علماء المسيحية .

لا يزال هناك في ساكس قوانين ، وهي قوانين وحشية ، تعلن أن كل من يدخل في اتفاقية مع الشيطان يعاقب بالاعدام حرقاً .

وجد ذاك الامتداد الكلي الشامل أداته الفكرية على الصعيد الفكري في توما الأكويني الذي لم يكن هدفه جمع المبادىء المسيحية والأوجستينية والأرسطاطيلية في تركيب واحد مترابط فقط ، بل جمع جميع فروع المعرفة في زمانه وفي الأزمنة السابقة في علم واحد ينبع من العقيدة الكاثوليكية . فقد حاول ذلك في كتاب « ملخص اللاهوت » الذي اعتُبر آنذاك علم العلوم. نراه ، مدفوعاً بطبيعة المذهب الكلية ، يحاول أن يعطي حلاً وتحديداً لكل مظهر من مظاهر الحياة ، من عقيدة الخطيئة الأولى الى فائدة الرياضة ، ومن مبدأ القدرة الالهية الكلية الى قضايا الزي والمظهر والتواضع في اللباس . انه كتاب يشكل دائرة معارف كبرى ، تجد وحدتها في خدمة مذهب معيّن ، وفي تحقيق ذلك نُقيم تركيبها الشامل الكلي ، الذي يمتد من الميتافيزيق الى الأخلاق ، ومن الله الى السياسة ، ومن مشاكل الكون والقدر الى مشاكل الزينة والتزين ، ومن البراهين على وجود الله الى وصايا ونصائح موجهة للنساء في التبرّج بطريقة تسر الأزواج .

هذا الفكر الأكويني المسيحي كان فكراً كلياً ، وككل فكر كلي كان فكراً مقفلاً ينبع من المذهب الكاثوليكي ويقتصر عليه . فغير الكاثوليك قد يتميزون بالعقل ، ولكنه لا يكفي ، لأن هناك ، فوق صعيد العقل أو صعيد التجارب الانسانية ، صعيد الوحي ، وهو صعيد أسرار الايمان . غير أن ذاك الصعيد ينحصر بالكنيسة وحدها ، لأنها هي التي أعطيت مفتاح الأسرار . ولهذا فإن الذين يقفون خارجها يعانون حالة خطرة ، لأن امكاناتهم العقلية عاجزة عن قيادتهم في طريق الخلاص . ولكن بما ان ذلك يجعل منهم حاجزاً يعسّر ولا يساعد على انتشار الايمان ، كان من الواجب ارغامهم على اعتناقه ، وإن فشل الارغام، وجب آنذاك التخلص منهم .

هذا الاستنتاج ، الذي قد يتراءى غريباً وغير انساني ، كان نتيجة محتومة بتسلسل منطقي من نقطة الانطلاق، وهي مضمون المذهب الكاثوليكي المسيحي الكلي . وهي نتيجة تطالعنا في كل ايديولوجية انقلابية . هكذا ترى الكنيسة ترجع اليه في تبرير أشكال الخضوع لها ، في جعل البابوية سلطة زمانية مطلقة وفي معاقبة الكافر ليس في الحياة الأخرى ، بل بقتله أيضاً في هذه الحياة .

لا تزال فلسفة توما الاكويني حتى اليوم القياس الفلسفي الكاثوليكي المطلق . يستطيع المدرسون في المعاهد والمدارس التي يسودها الفاتيكان أن يناقشوا فلسفة ديكارت أو هيجل أو كانت أو هيوم كقضايا تاريخية . ولكن يجب أن يوضحوا بدقة وصراحة أن السيستام الوحيد هو سيستام توما الاكويني .

إن الكنيسة الكاثوليكية تبرز حتى الآن في مجموعة من العقائد الدينية والفلسفية والمبادىء الأخلاقية تتخذ صفة الاطلاق . فهي صحيحة شاملة بشكل مطلق ، تنطبق على جميع الشعوب وجميع الأفراد ، بقطع النظر عن الجنس او القومية . ان قوانين وشرائع الدول المختلفة يجب ، كي تكون صحيحة شرعية، ان تنسجم مع قوانين عليا، لأن هناك قانوناً طبيعياً يعلوها ويسمو عليها ويجب ان ترجع اليه .

في نهاية عام ١٨٦٤ أصدر البابا ملخصاً[1] يعلن عن أخطاء العصر الأساسية. بين هذه الأخطاء نجد المبدأ القائل بأن كل إنسان حر بأن يتبنى الدين الذي يعتبره صحيحاً على ضوء عقله ، المبدأ الذي يمنع الكنيسة من استخدام العنف ، المبدأ الذي يجعل من الممكن والواجب متابعة دراسة الميتافيزيق بشكل مستقل عن السلطة الإلهية أو الاكليريكية ، المبدأ الذي يجعل الدول الكاثوليكية تسمح للمهاجرين الأجانب بممارسة دينهم الخاص في أمكنة عامة ، والمبدأ القائل بأن البابا يجب أن ينتهي الى تسوية مع فكرة التقدم ، فكرة الليبرالية وفكرة الحضارة الحديثة .

إننا ، كي نكشف عن هذا الطابع الكلي في المسيحية الكاثوليكية ، لا نحتاج للرجوع الى القرون الوسطى أو حتى الى الملخص الآنف الذكر ، بل الى «براءة الحريات»[2] الذي أصدره البابا ليو الثالث عشر .

فبعد أن يذكر ضرورة تبني الدولة للدين ، ينتقل فيعلن بأن الدين الذي يمكن الاعتراف به هو الدين الحقيقي . وهذا شيء ليس من الصعب تبينه بالمظاهر التي تميز الحقيقة بصورة واضحة ، وخصوصاً في البلدان الكاثوليكية . من هنا ينشأ الاستنتاج بأن حرية العبادة تقتصر على العبادة الكاثوليكية .

أما من جهة حرية الصحافة والقول ، فإننا نجد في هذا المنشور بأنه ، إن لم تكن هذه الحرية معتدلة نبرة ، فإنها لا تكون حرية حقيقية . ولكن من يميز بين الحق والزور ؟.. طبعاً الكنيسة الكاثوليكية . هكذا تقتصر حرية الصحافة والقول على العمل في ظل ورعاية الكنيسة . ان التربية والتعليم أيضاً لقيا المصير ذاته . إنهما يتمكنان من تمثيل الحقيقة اذا برزا في إطار تعاليم الكنيسة الخ... هذا كافٍ لايضاح الطابع الكلي في الكنيسة حتى في القرن العشرين .

---

١ - Syllabus
٢ - Encyclical Libertas

أعلنت الكنيسة الكاثوليكية دائماً بأن الحل الوحيد لانقسامات الكنيسة هو في رجوع الطوائف الأخرى اليها والخضوع لها . عبّر بوسيه عن هذا المضمون الكلي في الكنيسة خير تعبير ، عندما فسّر في مذهبه بأن تعدد النماذج الاجتماعية السياسية كارثة ، وأنه من الضروري أن تستمر وحدة اوروبا المسيحية في ظل الكنيسة .

*

يطالعنا الطابع الكلي ذاته في البروتستانتية التي تمردت على الكنيسة الكاثوليكية باسم الضمير الفردي وحريته أمام الله والكتاب المقدس . ولكنها على الرغم من ذلك ، عبّرت عن الطابع ذاته ، وبشكل منظم ساد ، في الواقع ، جميع فرقها الى درجة قصوى . كان التبرير الفكري العقائدي للثورة البروتستانتية الحق في الرأي الفردي ، أي مبدأ الحرية الدينية . ولكن دعاة حركة الاصلاح الديني أعلنوا هذا المبدأ لأجل أنفسهم فقط ، إذ ما أعلنوا هذه المبادىء حتى تناسوها وأصبحوا يعاملون الخارجين عليهم كما كان يعاملهم الذين خرجوا ضدهم . جعلت الكنيسة الكاثوليكية خلاص كل فرد يتوقف على الدخول فيها والايمان بها . ثار لوثر عليها وأعلن حرية الضمير الفردي ، ولكنه أعلن في الوقت ذاته بأن لا خلاص لمن لا يخرج من الكنيسة الكاثوليكية ويتبعه . انه أراد تحرير الفرد من المذهب « الكلي » ، لكنه ساعد في إنماء وصقل السلطة الكلية .

كان لوثر يظن أنه يُصلح او يُقيم كنيسة واحدة عالمية شاملة وليس كنائس قومية متعددة . ولكن الكنائس المتعددة التي جاءت في ذيل ثورته كانت تقول بالوحدة الدينية ضمن كل كنيسة قومية ، لأن السماح بقيام عدة كنائس ضمن دولة واحدة كان يعني اطّراح مفهوم الكومنولث كدولة – كنيسة .

أعلن لوثر حركة الاصلاح الديني لأن الكنيسة أحاطت ذاتها ، حسب قوله ، بثلاثة جدران تحول دون أي تغيير أساسي . هذه الجدران الثلاثة

كانت تـــدور في الواقع حول المضمون الكلي الذي يمـــيز الكنيسة . الجدار الأول كان ، كما أعلن ، زعم الكنيسة وجوب سيادة السلطة الروحية للسلطة الزمانية . فالكنيسة زعمت لنفسها السلطة المطلقة الاستثنائية على حياة الناس الروحية . وهذا الموقف الفريد قـاد الى اعلان وتبرير سلطـــة الكنيسة على جميع القضايا الدنيوية ومنها طاعة السلطة الزمانية للسلطة الروحيـــة ، أو ممارسة السلطة الروحية نفسها للسلطة الزمانية . أما الجداران الآخران فكانا يحولان دون أي اصلاح قد يـــأتي بالرجوع الى التوراة او بالرجوع الى مجلس ديني ، لأن البابا كان المفسر الوحيد للتوراة ، والشخص الوحيد الذي يستطيع أن يدعو مجلساً دينياً .

كان الفرد في علاقته مع الله القصد الأول للبروتستانتية . ولكن الكنائس التي برزت فيها كانت تعمل بجهد متواصل وشعور عميق بضرورة تنظيم حيـاة المجتمع تنظيماً كلياً كمجتمع مسيحي. فليس من نشاط يبقى خارج هذا التنظيم، وكل اوجه الحياة الاجتماعية وجب ان تخضع للمذهب الجديد .

هذه المظاهر في البروتستانتية جعلت ترولتشه يؤكد انهـا كانت استمراراً للفرضيات والمبادىء السياسية التي سادت القرون الوسطى ؛ وأنها كانت تحس كالكنيسة الكاثوليكية ، التي تمردت عليها الشعور الملح ذاتـه بضرورة وجود سلطة مطلقة ونهائية .

كانت السلطة الكالفينية التي انشأهـا كالفن في جنيف تتمتع بسيادة اكثر شمـــولاً من سيادة الكنيسة الكاثوليكة في العصور الوسطى . وكانت تتحكم بشكل مباشر في أصغر جزئيات حيـاة الشعب اليومية . وصف ماكس فابر الكالفينية من هذه الناحية ، فقال بأنها انشأت نظاماً اوتوقراطياً ، في ادارة دكتاتورية من القسيـين ضبطت الحياة في وحدة جماعية حديدية . كان التنظيم الالهي للمجتمع قصد نوكس ، كما كان قصد الكنائس الاصلاحية في فرنسا ، ومؤسسي الكنائس البروتستانتية في انكلترا ونيوانجلند .

لم تعن ِ حركة الاصلاح الديني الغاء سيادة الكنيسة على الحياة اليومية بل احلال سيادة جديدة بدلاً من السيادة السابقة . لقد ارادت الغاء سيادة اصبحت متراخية جداً ، واشادة ضبط عام للسلوك الفردي الاجتماعي ككل ، يدخل الى جميع مناحي الحياة الخاصة والعامة ويسودها . لقد كان ضبطاً ثقيلاً حاداً جداً تابعته الحركة البروتستانتية بدقة وشدة تامتين . كانت الكنيسة الكاثوليكية تعاقب « الكافر » ، ولكنها تتسامح مع « الخاطىء » . غير ان السيادة التي ابرزتها الكالفينية في جنيف واسكتلندا في القرن السادس عشر ، وفي اجزاء عديدة من هولندا في نهاية ذلك القرن والقرن السابع عشر ، وفي نيو انجلند في القرن السابع عشر ، ولمدة ما في انكلترا نفسها ، كانت تمارس سيادة مطلقة لا تطاق ، وهي حسب تعبير فابر اكبر سيادة مطلقة يمكن تصورها ووجودها . كان مفهوم الله فيها مفهوم كائن قرر بشكل لا يمكن ادراكه قدر كل فرد ، وضبط اتفه الأشياء والحركة الكونية منذ الأزل والى الأبد .

وجد بوري ان ليس هناك من شيء ابعد عن عقلية دعاة حركة الاصلاح الديني اكثر من الاعتدال او قبول عقائد تختلف عن عقائدهم . فقد استبدلوا سلطة بسلطة اخرى فقط ، ورسخوا سلطة التوراة بدلاً من سلطة الكنيسة ، ولكن ، التوراة تبعاً للوثر او تبعاً لكالفن .

اعلن البيورتنز عام ١٦٤٨ قراراً يقضي بإعدام كل من ينكر فكرة الثالوث، ألوهية المسيح ، وحي التوراة ، او الحياة الاخرى ، وبالسجن ضد انواع « الكفر » الأخرى .

هربوا الى اميركا من تعصب الكنيسة في انكلترا، ولكنهم ، في المستعمرات التي اشادوها هناك ، لم يكونوا أقل تعصباً من الكنيسة الانجليكية والكاثوليك. ثم مارسوا هذا التعصب ليس ضد الانجليكنز والكاثوليك فقط ، بل ضد فرق بروتستانتية أخرى كالبابتيست والكواكرز ، والحكومات التي عينوها كانت حكومات تيوقراطية استثنت كل من لا يؤمن بمذهبها .

كان أعضاء الكنيسة فقط مواطنين يتمتعون بحق التصويت ، ولكن بما أن الذين آمنوا بإيمانهم والذين برهنوا على صدق الايمان ذاك فقط كانوا يعتبرون أعضاء في الكنيسة ، فان هذا الموقف حقق لهم ما يبغونه من وحدة المجتمع المسيحي . إن حياة الفرد ككل وجب أن تكون في خدمة الله ، فمنعوا الخمر والميسر وغير ذلك من اسباب اللهو ، لأنها لا تنسجم مع القاعدة القائلة باستخدام الفرد لجميع وقته ولجميع قواه في خدمة الله .

أعطوا دعوتهم دائماً طابعاً عالمياً ، لأنها تمثل الحقيقة المطلقة . فكلمة الله ، كما تتمثل في التوراة ، تتجه الى جميع شعوب الأرض ، ولا تقتصر على شعوب اوروبا فقط ، والذين آمنوا بهذه الكلمة وسمعوها اولاً ، وجب أن يكونوا الأداة التي تنقلها الى آذان الكفرة والوثنيين .

يذكر ميلـّر في تاريخه عن البيورتنز ، بأنه لم يكن هناك مكان حق لإمكان التفكير بالسماح بآراء دينية مختلفة . أما ماكلوين فيقول بأن الفكر السياسي آنذاك كان يبرز في المفهوم الذي ساد القرون الوسطى والقائل بضرورة اجماع واحد عام .

كان البيورتنز مقتنعين اقتناعاً مطلقاً بأنهم يخوضون معركة الله ، فلم يستطيعوا ابداً ان يدركوا كيف يمكن لأي كان ان يناقضهم ، ان لم يكن من ضحايا الشيطان . ان لجنة من القساوسة اعلنت عام ١٦٣٥ بأن التسامح مع الأفكار او الفرق الدينية الأخرى في الولاية – ماستشوستس – لا يثير فقط غضب الله ويضع نهاية لأمن الكنيسة ، بل يهدم استمرار الولاية .

أنكرت البروتستانتية سيادة الكنيسة وأبت عليها عصمتها ، ولكنها أقامت بدلاً من الكنيسة المعصومة الكتاب المعصوم ، ولم تلبث أن انشأت سيادة دينية تضارع سيادة الكنيسة الكاثوليكية وتزيد عليها .

عبّر هذا الطابع الكلي عن ذاته تعبيراً حاداً جداً في كل ما قامت به الكالفينية . فقد غرست بغضاء عميقة ضد كل أنواع الفرح واللذة ، وألغت

الشعر والموسيقى ، وشملت جزئيات الحياة اليومية بقوانينها الصارمة الحديدية، وولـّدت كرهاً كاملاً للحياة ونقضاً تاماً للسعادة، وقتلت من يقاومها، وعبرت عن ذاتها في دكتاتورية كلية لا تقل امتداداً كلياً عن أي نظام كلي عرفه التاريخ. انتصرت من ناحية نظرية لشخصية الفرد وحريته، ولكنها، في تحققها، جعلته فريسة أشد أنواع العبودية والرق . وجد ستاندال بعد مرور ثلاثة قرون على كالفن أن الناس ، في جنيف ، لا يزالون يتحدثون عن « القسيس » وعن مواعظه ، وكيف كانوا يحفظون تلك المواعظ . أكد ذلك الطابع الكلي ذاته في الكالفينية لدرجة أصبح فيها الضحك جريمة ، لأن الضحك ليس من طبيعة المذهب الجديد .

ان مقاومة البيورتنز المتعصبة العنيفة ضد قرارات الملك التي سمحت ببعض أشكال اللهو الشعبي يوم الاحد هو مثال بارز عن هذا الموقف الكلي . فمقاومة هذه القرارات لا تعود فقط الى ارادة في حفظ يوم الراحة دون تشويش ، بل ايضاً الى خوف مما قد ينتجه ذلك من انحراف عن حياة القداسة المنظمة . يتبدّى السبب ذاته وراء مقاومتهم ومقاومة الكواكرز لأشكال الرياضة البدنية ، التي كانت مقبولة طالما هي في خدمة هدف منطقي كالحاجة الى النشاط الجسدي ، ولكنها تجد كل مقاومة عندما تعبّر عن لهو او تلذذ . فقد نظموا المجتمع تنظيماً كلياً بضبط كل ظاهرة فيه مهما كانت ثانوية ، فأحدثوا مثلاً ، زياً خاصاً للشعر واللباس والأحذية يميزهم عن العادات التي كانت متبعة في المجتمع .

كان هذا الطابع يسود جميع مستعمراتهم في أميركا على الرغم من أن السبب الرئيسي الأول كان الرغبة في الحرية الدينية . كانت المستعمرات تلك تعتمد أساليب كلية في الاضطهاد وفي محاربة كل من لا يقول قولها ، وفي استثناء من لا يحمل أفكارها . وكان النفي يُصيب كل فرد تجاسر فخالف أو تكلم ضد المجلس الديني كما ان جميع الحقوق والامتيازات كانت ممنوعة على كل من لا يشارك في المذهب السائد . فماسشوستس وهي أولى وكبرى

المستعمرات آنذاك تحولت الى أوتوقراطية دينية قلّدت بنجاح تام جمهورية جنيف . يذكر جوش ان استثناء كل فرد من حق الاقتراع وحق المواطنية ان لم يكن عضواً في الكنيسة ، قد يكون شكلياً في ظروف أخرى ، ولكن معناه يتضح عندما نذكر انه كان يستثني في الواقع الأكثرية من هذه الحقوق .

أما بالنسبة للاكتشافات والمباحث العلمية ، وأشكال الفن أو الفكر الفلسفي ، فإن نيدهام كان يتكلم باسم مجموعة كبيرة تمتد من فابر الى دجيلاس ، عندما كتب بأن البروتستانتية كانت ، في الواقع ، أكثر تعصباً من الكنيسة الكاثوليكية في مقاومتها ومحاربتها .

لا يزال هذا الموقف الكلي يلازم المسيحية عندما تتوفر لها الظروف الملائمة . ان مالينواسكي ، وقد راقب أعمال الارساليات المسيحية عن كثب ، يذكر بأن الإرسالي لا يكون صادقاً مع رسالته ان هو وافق على اعتبار المسيحية ديناً كأي دين آخر . انه ، في الواقع ، ينظر الى جميع الأديان الاخرى كأديان خاطئة تستحق التهديم فقط ، ويعتبر المسيحية ديناً فريداً ، الدين الصحيح الوحيد الذي يستحق الانتشار .

تكشف هذه الملاحظات بوضوح أن السنن التي تفرض ذاتها على الايديولوجية الانقلابية في تحققها ، هي غير القواعد المنطقية التي تسودها نظرياً . وان الامتداد الكلي بجميع ما تقدم من خصائصه ، يفرض ذاته بشكل حتمي في كل ايديولوجية من هذا النوع . ان بوذا مثلاً كان انساناً لطيفاً كريماً بشر بتعاليم سمحة نبيلة ، ولكن البوذية ، ممثلة في الاكليروس البوذي ، وخصوصاً كما نراها في التيبت ، قاسية ، استبدادية ، متعصبة الى أقصى درجة ممكنة . هذا الفرق بين المبادىء والتطبيق ، بين الكنيسة وبين تعاليمها لا يعود ، كما أشرنا ، الى سنن سيكولوجية ايديولوجية فقط تسود الايديولوجية في تحققها ، بل الى نفسية الاكليروس الذي يتسلمها . فما ان يولد الايمان بأن الحقيقة

المطلقة تبرز في مذهب ما حتى تظهر مجموعة « الاخصائيين » الذين يشرفون عليه ، يفسرونه ، ويدافعون عنه . هؤلاء الأخصائيون يحققون السلطة لأنفسهم لأنهم يمسكون بمفتاح الحقيقة ، وككل طبقة سائدة ، يستخدمون هذه السلطة لمصلحتهم .

تجدر الملاحظة هنا بأن المسيح ، في نظر كثيرين من أمثال نيتشه وتولستوي وكامو ، لم يكن متمرداً « لأن جوهر مذهبه يبرز في قبول كلي للوضع الإنساني وفي تجنب مقاومة الشر . فالإنسان يجب أن لا يقتل حتى في منع القتل ، والعالم يجب أن يُقبل كما هو ، دون اضافة أي شيء يزيد في شره ، والإنسان يجب أن يوافق على التألم من الشر الذي ينطوي عليه » .

عبّر أونامونو عن هذا الاتجاه بشكل بارز . فهو يرى أن الإنسان الذي يقبل بالاستبداد يستطيع أن يكون مسيحياً كالإنسان الذي يدافع عن الديمقراطية أو الحرية المدنية . فالمسيحي كمسيحي لا يهتم بهذه القضايا ، ورسالة المسيحية لا ترتكز في حل مشاكل الاقتصاد الاجتماعي ، ومشاكل الفقر والثروة ، أو مشاكل توزيع الثروة ، ولا تهتم حتى بمشكلة الحضارة .

هذا الموقف صحيح عندما يقتصر على الناحية النظرية المجردة في المسيحية . ولكن بما أن المسيحية ليست نظرية فلسفية أو منطقية محضة ، بل فلسفة حياة جديدة أريد بها أن تكون قاعدة السلوك الانساني وأخلاقية تسوده وتوحي له بقيمه ودوافعه ، فقد اصبحت بذلك شكلاً من أشكال التمرد العقائدي . إن كان هذا التمرد وجه أنظار الإنسان إلى دنيا أخرى ، لا يخسر صفة التمرد ، والقول بذلك ليس قولاً علمياً موضوعياً ، بل نوعاً من التقييم فقط . إنه موقف وإن رضي بالوضع الإنساني كما هو ، نراه من ناحية أخرى ، تمرد عليه لأنه شر وفساد ، ودعا الإنسان إلى التوجه لوضع غيبي آخر يرقبه بعد الموت وفيه يجد حلاً لمتناقضات وأسرار وآلام ومفاسد هذا العالم .

إن هذا الموقف يتناسى ، من ناحية أخرى ، أن المسيحية كنظرية مجردة

ليست المسيحية نفسها التي تتحول إلى قاعدة للسلوك الإنساني ، وأن هذا التحول يخضع لسنن أخرى غير منطقية قد تفرض عليها نتيجة أخرى فتحول العالم . إن تاريخ المسيحية كان في الواقع تاريخ جهودها في تغيير العالم .

تهتم المسيحية بقضايا هذا العالم الاقتصادية أو الاجتماعية ، بمشاكل الملكية والثروة ، بطريقة غير مباشرة . فهي تهتم بها من هذه الناحية لأنها دعت المؤمنين إلى التنكر لهذه القضايا ، الى نبذ الثروة ، وأتهمت كل من يهتم بها بأنه خارج على ارادة الله . انها اهتمت بحلها ولكن في مجتمع آخر يأتي بعد الموت . ثم ان الكثير من الفرق والحركات المسيحية أرادت وحاولت، وقاتلت في سبيل اقامة مجتمع يحل هذه القضايا على ضوء التعاليم المسيحية في هذه الأرض .

*

والآن، إن نحن القينا نظرة سريعة على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نجد الشيء ذاته فالامتداد الكلي الذي تنطوي عليه ، الذي يحاول أن يشمل كل شيء وأن يستثني كل شيء خارج طبيعته ، يسود كل ايديولوجية انقلابية حديثة ويشكل خاصتها الأولى .

يتضح الامر تماماً في الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية ، في جميع انقلاباتها ، وخصوصاً الفرنسية . أشكال الإيديولوجية الليبرالية المختلفة اعتبرت أن الفرد هو الحقيقة الأولى المطلقة ، وأن المجتمع هو مجموعة عددية من هذا النوع من الأفراد . ولكنها، في الوقت ذاته، آمنت بأن عمل المجتمع أو التاريخ يتميز بمنطقه الخاص المستقل الذي يسود عمل الأفراد ويوجهه بانتظام في وجهة واحدة ، لا يمكن أبداً لأي فرد أن يخرج عنها أو منها .

لقد رأت أن النظام الاجتماعي الاقتصادي يخضع لمنطق داخلي يسوده ويعبّر عن عقلانية العالم ككل ، ثمّ رفعت المفهوم الى فرضية فلسفية سياسية مطلقة ، وبذلك تجاوزت نسبية التجربة التاريخية التي نبعت منها ، فوضعت

أحد اسس الامتداد الكلي الأولى . فمن روسو وكانت ، ومن قبلهما اسبينوزا ، ومن هلفسيوس وفرانكلين رجافرسون ، ومن ثمّ هوجو وميشاله وصاند وفخته ومازيني الخ ... الى قادة لانقلابات المختلفة ، نرى أن الإيديولوجية الليبرالية الديمقراطية تعتبر أن نظامها الجمهوري الديمقراطي هو نظام عالمي مطلق ، وأن قيام الحكومات الديمقراطية الجمهورية في العالم قاطبة هو الشرط الأساسي لسلام ثابت . أما الدولة الإقطاعية فكانت رمز كل ما هو استبدادي ، غير منطقي أو عقلاني ، ومصدر كل عنف واستبداد في العالم .

ان الاتجاه الفكري السائد الآن فيما يتعلق بالليبرالية هو أن الايديولوجية التي تنبع منها لا تستطيع ان تفرض على افرادها موقفاً عقائدياً واحداً أو أي تفسير موحد للتاريخ الانساني . فمن ناحية نظرية مجردة يجد هذا الرأي ما يدعمه ، لأن الليبرالية لا تقول به صراحة . ولكن بما أن تفسيرها لحركة المجتمع كان تفسيراً شاملاً يستثني غيره ، فقد فرض عليها موقفاً كلياً في تحققها الأساسي . انه موقف نجده في الانقلابات الديمقراطية وهو لا يزال واضحاً في الولايات المتحدة حتى الآن . ان قاعدة الديمقراطية كإيديولوجية انقلابية ليست ذات أبعاد متعددة بالنسبة لتركيب المجتمع والشخصية ، كما يقول كثيرون من نقدتها . فهناك مضمون ايديولوجي واحد يفرض ذاته على الفرد والمجتمع ويحاول توجيه الفرد والمجتمع في الوجهة التي تنسجم معه .

كان هذا الطابع الكلي ظاهراً على الأخص في الانقلاب الفرنسي ، وهو أهم الانقلابات التي حدثت باسم هذه الايديولوجية . ان مشروع سان جوست في تركيب الدولة مثلاً يمنع المجلس التنفيذي والوزراء من تشكيل هيئة واحدة، ويمنع الوزراء أنفسهم من تشكيل وزارة خوفاً من أن يشكلوا هيئة خاصة . ولم يقف عند هذا فقط ، بل منع الجمعية ذاتها من الانقسام الى لجان متعددة ، أو أن تعيّن لجاناً خاصة إلا لرفع تقرير عن بعض القضايا الخاصة ، او لتنفيذ بعض الأعمال التي تفوض إليها . القصد هو قصد كلي محض يهدف الى الحيلولة دون انفتاح أي طريق، مهما كان ضيقاً، أمام ظهور ارادات جزئية ؛ فالإرادة

العامة الواحدة يجب ان لا تشوّه بأي شكل ، انها وحدة لا تنقسم .

يبدو هذا واضحاً ايضاً في ثورة ليبرالية اخرى هي الثورة الأميركية . فأباء ومؤسسي تلك الديمقراطية اعتبروا الفرق والأحزاب السياسية أكبر شر ممكن ان يلحق بالمجتمع والدولة .

وجد سان جوست أنه لا يصح حتى إجراء محاكمة بين الملك والارادة العامة . فالارادة العامة فوق كل شيء ، ولا يصح التعبير عنها امام قضاة عاديين .

فالمتمرد في منطق سان جوست الانقلابي هو الملك . فهو الذي يتمرد باختلاسه سيادة الشعب المطلقة . تجسد الارادة العامة الحقيقة المطلقة ، ولهذا كان الملك يجسد الجريمة المطلقة . الملكية ليست ملكاً بل جريمة ، وارادة الشعب هي قضية مقدسة . هكذا يُصبح لويس السادس عشر خارج الشعب ، لأنه ليس جزءاً من الارادة العامة . انه فرد لا يملك حق المواطنية ، وجريمته خطيئة كبرى ضد طبيعة الأشياء النهائية .

من هذا المفهوم يتدرج سان جوست الى فكرة الجمهورية التي تمثل قيماً موضوعية ذاتية ، وبشكل منسجم ، يمنع استقلال الارادات الفردية . فالجمهورية التي فكر بها ، والتي عبّرت عن الثورة ، تشمل جميع العلاقات ، وجميع الحقائق ، وجميع الواجبات ، وتؤكد وتحقق مسلكاً واحداً عاماً لجميع أجزاء الدولة . أما الحرية فيها فقد أصبحت نقيض الاستقلال الفردي ، وتبرز في طاعة كل شخص للكلّ الاجتماعي في انسجامه الواحد الشامل . هذه الجمهورية هي « الجمهورية الواحدة التي لا تنقسم » .

كانت هذه المنافع والأحزاب الخاصة الجزئية ذات فائدة في النظام القديم ، لأنها كانت تساعد على عزل الاستبداد وتضعيف أثر الظلم . ولكنها الآن أصبحت جريمة ، لأنها تعزل الحرية . فالحرية تتحقق فقط عندما تستطيع

الارادة العامة ان تعبّر عن ذاتها ككل . لهذا ، فإن أي ميـــل شخصي او تناقض او اختلاف في الرأي والشعور ، مهما كان طفيفـاً ومحدوداً ، كان ممنوعاً أو بالأحرى كان كافياً لإنزال العقاب بصاحبه . فالحركة اليعقوبية فرضت موقفاً واحداً موحداً في الفكر والعواطف وكل خروج عنه أو أية لامبـــالاة به كانت كافية لاتهام صاحبه بالخيانة . ان سجلات النوادي اليعقوبية تعلن عن ذلك بوضوح تام .

فان بقي الفرد ساكتاً في احدى المناسبات التي طواها النسيان في المـاضي حيث كان يجب الكلام ، وان كان تكلم حيث كان من الافضل ان يسكت ، وان أظهر حماسة حيث كان يجب ان يُظهر لامبالاة ، وان أقام علاقـــة او مكالمة مع شخص لا يحسن بالمواطن ان يبني معه أيـــة صلة ، وان تجنب فرداً كان يستحق الصداقة ، وان لم يظهر مبالاة بالفضيلة الخ ... ان اي سلوك من هذا النوع كان كافياً لإنزال اشد العقوبات به . فأعمـــال من هذا النوع كانت تُعتبر جرائم كبرى تضع الذين يقدمون عليهـــا في صفوف الذين يرتكبـون الخيانة من الملكيين والفدراليين ، والذين يتاجرون بالثورة او يجنون ارباحـــاً غير مشروعة .

يظهر الطابع الكلي هنا في أشد وضوحه . ان عدم ابراز فوارق أو درجات مختلفة من السلوك المجرم أو المنحرف ، يدل بدقة على عمق الطابع الكلي الذي رافق الانقلاب الفرنسي . فالمهم في السلوك ، وهـذه خاصة أصيلة في الامتداد الكلي ، ليس أهميـــة الانحراف من حيث الأذى الذي يلحقه بالثورة ، ولكن من حيث « الطبيعة الانحرافية » فيه ، وفي كونه عملاً خارج الثورة . ان الجريمة الكبرى في هذا الانحراف ليس ما يؤدي اليه من شر ، بـــل في كونه يعني على الأقل لا مبالاة بالثورة أو حياداً أمامها . وهـــذا كاف ، كنتيجة المضمون الكلي ، لإنزال أشد أنواع العقوبة . لهـــذا كان كل فرد يقدم طلباً للالتحاق بأحد النوادي اليعقوبية يجد نفسه أمام قائمـــة كبيرة من الأسئلة ، تحاول أن تتحرى سلوكه ، فتسأله عن موقفه وتقديره في الماضي لكل حدث

عن أحداث الثورة المهمة .

ففي « العقد الاجتماعي » نرى أن الإنسان فاضل في طبيعته ، وأن طبيعته تقترن بالعقل ، وانه يعبّر عن اولوية العقل ان استطاع ان يعبر عن ذاته بشكل حر وطبيعي ، وان ارادة الشعب كانت تعبر عن العقل العام الشامل . بعض الصفات التي اضفاها روسو عليها كانت تصفها بأنها مطلقة ، مقدسة ، معصومة ، طاهرة ، حصينة لا تنتهك ..

انتقل روسو من هنا الى التبشير بديانة مدنية جديدة ، تستثني ليس فقط المعارضة بل الحياد ذاته ؛ فالفرد يجب ان يخضع خضوعاً تاماً للإرادة العامة ، لأنها دائما على حق ، والفرد هو دائماً على خطأ . المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية التي نشأ عليها الانقلاب الفرنسي في دوره اليعقوبي هو الذي يفسر سكوت سان جوست منذ توقيفه حتى اعدامه . يفسر هو نفسه ايضاً حماسة واعترافات المتهمين في محاكمات موسكو الشهيرة .

ان الإرادة العامة للشعب او الحزب لا تستطيع ان تخطىء ، وهي دائماً تتجه نحو المصلحة العامة . لهذا ، فهي قوة لا تقاوم ومعصومة عن الخطأ .

الطابع الكلي هو الذي جعل الانقلاب يعتبر جماعات عديدة خارج القانون. فالذين ساهموا بأية طريقة في فتن ومظاهرات ضد الثورة، وكل من شوهد يربط شريطة بيضاء ، وجميع المهاجرين ، وجميع النبلاء كانوا خارج القانون ، اي كانوا مجردين من اية رعاية يقدمها القانون . اما العقوبة فكانت الاعدام في مدة لا تتجاوز الأربع والعشرين ساعة .

كان العهد اليعقوبي يحلم بإقامة جمهورية من المتقشفين الذين يحيون في ظل الفضيلة ، وبإنسانية منسجمة متحدة تكرس ذاتها لمقاصد نقية في دنيا من الطهارة العامة . لم يعترف روسو بحرية الفكر او الضمير ، بل آمن بديانة جديدة يلتزم بها جميع المواطنين . وفي سبيل تأكيدها ، اقترح نفي جميع المسيحيين من جمهوريته الكاملة. كان هذا مثلاً جديداً للمبدأ ذاته الذي نجده في

جمورية افلاطون ، وفي تيوقراطية العصور الوسطى المسيحية .

احتفظ روسو في العقد الاجتماعي بمبدأ المصادقة [1] ، ولكنه نقض الفكرة القائلة بأن الفرد يحتفظ بحقوق طبيعية لا يمكن التفريط بها ، لأن الاحتفاظ بمثل تلك الحقوق في المجتمع يعني استمرار الحالة الطبيعية .

اشار سيايس الى ان الطبقة الوسطى هي الأمة . كان هذا صحيحاً ، ليس لأنه يعني أنه ليس هناك من طبقات اخرى غير الطبقة الوسطى ، بل لأن ايديولوجية الطبقة الوسطى في عناصرها العقائدية والسياسية والأخلاقية تنطبق على الجميع ويجب ان تكون ايديولوجية الجميع .

حدّد قانون المشبوهين ، المشتبه بهم ، بأنهم جميع الأفراد الذين وُضعوا خارج القانون مع عائلاتهم ، كالنبلاء وقسم من الاكليروس ، وكل فرد تشتبه السلطات به . طبق قانون السابع عشر من سبتمبر التعريف على جميع الذين اظهروا ميلاً الى الاستبداد والفدرالية والرجعية في العمل او القول او اية علاقة شخصية ، على الذين لم يدفعوا الضريبة ، والذين لا يحملون بطاقات مدنية ، والموظفين الذين فصلوا عن وظائفهم او اوقفوا عن ممارستها ، والنبلاء واقاربهم ، والمهاجرين واقاربهم ، والذين لا يستطيعون ابراز برهان على كسب عيشهم بطريقة شرعية .

عبّر هذا الطابع الكلي عن ذاته في جميع مناحي الحياة ، من السياسة الى الفلسفة والعلم والتاريخ . بعض الملاحظات كافية لايضاح ذلك . كانت الثورة تحذف من الكتب والقواميس كلمات رافقت النظام القديم . فكلمة ملك مثلاً حُذفت من جميع المؤلفات الكلاسيكية كمؤلفات راسين . وكان هناك محاولة في تغيير عبارة «ملكة النحل» الى عبارة « النحلة التي تُعطي البيض ». ان تصميم الانقلابيين الفرنسيين على إلغاء الماضي قادهم الى تغيير الروزنامة لأن اسماءها كانت تذكر بشروره ومظالمه ، فخلقوا اثني عشر شهراً جديداً

---

١ - Consent

واعطوها اسماء تذكر بأعمال الطبيعة الجميلة . اذابوا اجراس الكنائس وقبابها وحلاها لصنع العملة والمدافع ، وأزالوا القباب تلك لأن علوها فوق الأبنية الأخرى لاح وكأنه يناقض مبادىء المساواة ، وغيروا اللباس التقليدي بزي ثوري جديد ، وألغوا جميع المصالح الخاصة ، وجميع اشكال القضاء والولاء المحلية ، وجميع النظم التي لا تشكل جزءاً من الدولة ، وجميع السلطات الاجتماعية ، وجميع حواجز المركز والامتيازات التقليدية الخ...

قررت جمعية العهد انشاء المدارس الابتدائية بغية تثقيف الأجيال الفرنسية بمعنى المواطنية. عبّر باربر عن الرأي السائد آنذاك، عندما أعلن « ان القصد من التعليم هو محبة الوطن . فالأولاد هم ملك العائلة الكبيرة قبل ان يكونوا ملك العائلات الخاصة ، وعندما تتكلم العائلة الكبيرة ، أي الأمة ، يجب ان يزول كل روح خاص ».

ان هذه الظاهرة التي تكاملت في الانقلاب الفرنسي بعد ان أكدت نفسها في الثورة الانكليزية ، والثورة الاميركية ، عبرت عن ذاتها في جميع الثورات والانقلابات التي جاءت بعد ذلك .

كان الانقلاب الانكليزي يرجع الى التوراة في تبني الأسماء الجديدة ، والانقلاب الفرنسي يرجع الى عهد الجمهورية الرومانية والى عقلانية القرن الثامن عشر ، والى قادتها وشهدائها ، فيأخذ الأسماء الجديدة من هذه المصادر . ولكن الثورة الفرنسية تعدت اسماء الاشخاص الى اسماء الشوارع فغيرت منها ما يُذكر بالعهد الماضي ، فحذفت مثلاً من المدن ما كانت تجده من اسماء ملوك وقديسين.

يعلن الطابع الكلي عن ذاته ايضاً بشكل واضح في نزوع الايديولوجية الليبرالية الى العالم كله . فدعاتها جعلوا تحرير جميع الشعوب مبدأ اساسياً من مبادئهم . كان هذا التحرير يعني ، بالاضافة الى التحرير السياسي ، تحرير كل مجتمع انساني من القيود التقليدية اللاعقلانية التي فرضها الاستبداد الارستقراطي والديني . فالأمة التي تتحرر بهذا الشكل تدخل مباشرة وبشكل تلقائي في

تنظيم عـــام وتشريع عقلاني واحد يساوي بين الناس جميعاً ، لأن اي نظام يبرهن بأنه نظام عقلاني في مكان واحد من الأرض ، ينسجم دون شك مـــع الانسانية ويخدمها ككل .

ان ظهور الثورة وإحاطتها بالاعداء وخصامها مع القوى المناوئة يزيد ولا شك من حدّتها الانقلابية ومن امتدادها الى الخارج . ولكن هـــذا لا يفسر طابعها الكلي لأنـه يسبق استيلاء الحركة الانقلابية على الدولة وتنظيم المجتمع . فهو نتيجة طبيعية للإيديولوجية ذاتها ، وعنصر اصيل فيها ، تستحيل ، في الواقع ، بدونه .

كانت الايديولوجية الليبرالية ، منذ ظهورها الاول وفي ثوراتهـــا المختلفة وخصوصاً الفرنسية والاميركية ، تتميز بنداء شامل الى العـــالم . فرسالتها لم تتجه الى امة او طبقة واحدة ، بل امتدت الى الانسانية جمعاء . ثمّ انهـا لم تقف عاجزة امـام اي مظهر من مظاهر المجتمع ، بل حاولت ان تضع لكل واحد منها ، لكل علاقة من علاقات الاجتماع ، ترجمة ومعنى جديداً . فقـد حددت علاقة الفرد بالفرد ، علاقة الفرد بالمجتمع والدولة ، علاقـــة الانسان بالانسانية ، علاقة الدولة بالدول الاخرى . ولم تستثنِ شيئاً من احكامها ، بل شملت بالاحكام تلك كل شيء ، وجميع دعاتها ورسلها رأوا في قضيتها قضية جميع الانسانية .

تتجه كل ايديولوجية انقلابية في دعوتها الى العالم كله ، الى الانسان في كل زمان ومكان . التجديد الانقلابي الذي تبشر به هو تجديد لا يقف عند شعب دون غيره ، بل يشمل الانسانية بأجمعها . لم تدعُ الايديولوجية الليبراليـــة فقط الى الفردية والحقوق الطبيعية ، بل كانت ايضاً دعوة عـــالمية . فدعاتها أعلنوا أنهم يهتمون بحقوق كل فرد مهما كانت قوميته او جنسه ، وبالإنسانيـــة ككل ، وليس بالحقوق الخاصة لأية مجموعة انسانيـــة معينة . فهم يركزون اهتمامهم الأول في « حقوق الانسان » في ذاته ، وليس في حقوق الفرنســـيين

والإنكليز والأميركيين . فالانسان يجب ان يتمتع بحقـوق الانسان ، بقطع النظر عن لونه ، ابيض كان او اسود او اصفر ، ودون أي اعتبار للغتـه فرنسية كانت أم صينية. ترافق تلك الظاهرة كل ايديولوجية انقلابية، حتى التي تبرز منها على قاعدة القومية او العرقية المطلقة ؛ ففيها نرى ، ضمناً على الأقل ، أن هناك اتجاهاً الى مجموع العالم .

قد يرى جوزيف دي ميتر في الانقلاب الفرنسي عنصراً شيطانياً ، ولكن دي توكفيل لاحظ بأن دعاتها وأتباعها رأوا فيها تدخلاً رحيماً حققته القوة الإلهية كي تجدد ليس فرنسا فقط بل العالم كله ، وتخلق نوعاً انسانياً جديداً .

ان كلمات وردزورث بأن فرنسا تقف في قمة الزمان الذهبية ، وبـأن الطبيعة الانسانية تلوح وكأنها خُلقت من جديد ، لم تكن الوحيدة في تمجيد الثورة الفرنسية ؛ فالشعراء أخذوا ، بلغات عديدة ، يتغنون بها ويهللون لها ، لأنهم رأوا فيها ليس فقط ولادة انسانية جديدة لفرنسا ، بل للعالم أجمع . لم يقتصر الأمر على الشعراء ، بل شمل شتى الفئات من مفكرين وفلاسفة وذوي مال وجاه ونبلاء ورجال دين وأصحاب مهن . فكلهم شاركوا في التهليل ، وفي روسيا أخذ الكثيرون من النبلاء نفسهم يضيئون الشموع تمجيداً لسقوط الباستيل الذي أثارت أنباؤه هزة عنيفة في جميع انحـاء اوروبا وروسيا ، وقادت الى الكمود والوجوم في قصور الارستقراطية ، والى الفرح والحماسة بين الطبقات الوسطى على الأخص ، وفي بعض اوساط النبلاء، فراح الناس يقبلون ويهنئون بعضهم بعضاً في الشوارع .

عبّر كاميل دي مولان ، الانقلابي الفرنسي ، عن هذا الروح في الانقلاب ، عندما كتب الى والده عند التحاقه بالثورة : « كيف يمكنني ان أمثل منافع البورجوازية الحقيرة في اشكال خصامها، عندما أصبح واجبي ان أمثل منافع الانسانية كلها امام العالم » .

عندما حلّت جمعية العهد محل الجمعية التأسيسية، أعلن روبسبيير بكلمات

حازمة تعبّر عن معنى الثورة الكلي في خاصته هذه : « من الأفضل لنا بكثير أن تموت المستعمرات على أن نضحي بمبادئنا » . أما ممثلو الملاكين الذين جاؤا يحتجون لديه على فكرة تحرير المستعمرات فأجابهم : « إن الكائنات الإنسانية هي كائنات انسانية ، وهي جميعها متساوية . كل مواطن فرنسي ، إن كانت جلدته بيضاء أو سوداء أو صفراء ، يتمتع بجميع احترامنا ، ومن واجبنا أن نحفظ كل حقوقه » . هكذا صمم اليعقوبيون على إزالة جميع الحواجز التي تقف بين الشعوب والتي تفصل بين الأسياد البيض وعبيدهم السود، كي يتمكنوا من تحويل العالم كلياً ، في صورة مفهومهم الانقلابي الجديد .

أكد قرار الدعاية المسلحة الذي أصدرته الثورة في الثامن عشر من نوفمبر عام ١٧٩٢ بأن « جمعية العهد القومية تعلن ، باسم الأمة الفرنسية ، أنها ستمنح الأخوة والمساعدة لجميع الشعوب التي تريد كسب حريتها ، وتطلب من السلطة التنفيذية أن تعطي قادة الجيش الأوامر الضرورية لمساعدة هذه الشعوب والدفاع عن المواطنين ، الذين يُضطهدون أو قد يضطهدون لأجل قضية الحرية » .

حاولت الثورة الانكليزية أيضاً ، عن طريق بعض أتباعها والمؤمنين بها ، أن تنشر إنجيلها الثوري في العالم . وهي وإن كانت لم تنطوِ على العنصر التبشيري الذي نجده في الثورة الفرنسية أو الروسية ، فقد كانت في شوق إلى كسب ولاء العالم لمجتمع جديد . لهذا ، ترى أتباعها يؤمنون بأن « جميع ممالك الأرض سوف تُزيل وتدمر الاستبداد ، وتنشىء الجمهوريات » . لقد آمنوا حسب تعبير بلاك ، أحد معاوني كرامويل ، بأن أوروبا كلها ستتحول عن النظام الملكي وتصبح مجموعة من الجمهوريات في مدة عشر سنوات ، بعد قيام الثورة الانكليزية .

أما في الثورة الأميركية فإن الطابع الكلي لم يكن بارزاً في امتداده ، كما نرى في الثورة الفرنسية ، لأنه كان محدوداً بتركيب النظام السياسي الذي

أشادوه . فآباء الثـــورة ، ومن َخلِفهم مباشرة ، حاولوا أن يخلقوا في الايديولوجية ، وفي النظم السياسية التي تعبر عنها ، َفرْملة بدلاً من خلق قوى دافعة . أمـا السبب فيعود الى طبيعة المجتمع الأميركي آنذاك ، الذي لم يكن بعيداً جداً في تركيبه ، عن مبادىء الثورة ؛ لهـــذا ، لم تجد الثورة تعسيراً كبيراً في تحققها السياسي الاجتماعي . ثمّ إن طبيعة الصلات التي كانت تربط أميركا بالخارج آنذاك، ساعدت في التخفيف من حدة هذا الطابع الكلي ، لأنها لم تكن محاطة على حدودها بنظم اقطاعية تقليديـــة تهددها . ولكن طبيعة الايديولوجية الكلية كانت تؤكد ذاتها بشكل واضح ، بالنسبة لهذه الظروف الخاصة . فقد عبرت عن ذاتها في فكرة « القدر الصريح » في امتدادها عبر القارة غرباً ، بإزالة الهنود وقتلهم، بحرب عام ١٨١٢، وفي اتجاهها إلى الشمال سعياً وراء ضم كندا ، وفي الحرب المكسيكية في الجنوب عـــام ١٨٤٨ ، للإستيلاء على تكساس وكاليفورنيا .

كان دعاتها يعبرون عن هذا الطابع الكلي فيها بإعطائها معنى إنسانياً عاماً يشمل الانسان كإنسان . فقـــد كان هناك صورة انسانية جديدة يؤمنون بنشوئها نتيجة اعلان الثورة ومبادئها، وكانت هذه الصورة ترافق ذهن وخيال دعاتهـا . هكذا نرى ماديـون يقول : « إن أرادت بلادنا أن تكون عادلة مع نفسها ، وجب أن تكون « مصنع » الحرية في العالم المتحضر ، وأن تخدم، أكثر من أي بلد آخر ، البلدان غير المتحضرة » .

ويؤكد جافرسون : « بينما نعمل نحن لنيل ما يعود لنا ولأجيالنا القادمة من حقوق فإننا نعلن عن الطريق وندل عليها الأمم الأخرى التي تريـد مثلنا أن تنعتق من النظم الاستبدادية . فلتساعدها السماء في كفاحها ، وتقُدها كما قادتنا ظافرة في هذا الكفاح » .

وفي مكان آخر، وصف الولايات المتحدة بأنها أمة شاملة تتابع أفكاراً ذات حقيقة شاملة .

وصف جون آدمز الثورة الأميركية بأنها « تدبير عظيم من قبيل القدرة الالهية في اثارة وتحرير الجزء المستعبد من الانسانية ، في جميع أنحاء الأرض ».

أما باين فقد صرخ : « ان بلدي هي العالم ، وأبناء بلدي هم الانسانية بأسرها » .

يعبّر والتر هويتمن عن هذا الاتجاه بقوله : « أميركا !.. انني أبني في سبيلك ، لأنك تبنين في سبيل العالم » .

*

ان الملاحظات المتقدمة كافية للكشف بوضوح عن الطابع أو المضمون الكلي في الايديولوجية الليبرالية ، والذي يفرض ذاته عليها رغم الفردية التي تؤمن بها ، والحرية التي تدعو اليها .

أما في الايديولوجية الشيوعية فإن الطابع الكلي لا يحتاج الى اعلان وايضاح ، لأننا لا نزال شهود عيان له . لقد استوقف انتباه وأنظار المفكرين من شتى الألوان والاتجاهات ، وقاد ، في الواقع ، الى مآس شخصية أليمة . فوجىء الكثيرون به لأنهم أغفلوا طبيعته الانقلابية ، فلم يروا أن هذا الطابع لا يقتصر على الشيوعية أو الحزب الشيوعي ، أو يرجع الى أوضاع اقتصادية اجتماعية خاصة ، أو الى طموح وقسوة بعض الأشخاص ، الى ما هنالك من أسباب جانبية . يرجع المضمون الكلي ذاك الى طبيعة الايديولوجية الشيوعية الانقلابية ، وهي ظاهرة ليست حديثة بل قديمة رافقت المجتمعات الانسانية في أدوار مختلفة . فقد كان هناك في التاريخ ايديولوجيات انقلابية قبل الشيوعية ، وبسبب طبيعتها الانقلابية كانت تتميز بطابع كلي لا يختلف في جوهره بشيء عن المضمون الكلي الذي يميز الشيوعية .

هذا الطابع يرجع أولاً الى الديالكتيكية المادية التي تشكل، في الماركسية ، الفرضية الأولى أو القانون الأساسي من سلسلة الفرضيات التي تتكوّن منها الايديولوجية الشيوعية . يقرر هذا القانون أن مقاصد وأهواء الانسان هي

انعكاس أوضاع اقتصادية وعلاقات انتاجية عامة ، وأن كل تفسير آخر لهذه المقاصد والأهواء هو زيف علمي أو بقية من بقايا المثالية البائدة . من هذه الفرضية يتسلسل كل موقف ، وكل سياسة ، وكل نظام وتنظيم في الحركة الشيوعية . فهذه الايديولوجية ترفض مثلاً أية أهمية لفردية الانسان ، ترجع الى أسباب بيولوجية أو وراثية ، لمشاعر شخصية أو قلق فردي يرافق تجربة خاصة للوضع الانساني ، وتعود لتاريخه الفردي الخاص ؛ والايديولوجية ترفض الاعتراف بنمو أو تحقق ذاتي للفرد يرافق شعوره بشخصيته المنفردة أو باستقلاله ، كما أنها ترفض أيضاً أي تباين بين الشعوب التي يتكوّن منها المجتمع الشيوعي لأنها جميعاً تعاني التركيب الاجتماعي الاقتصادي ذاته ، وتؤمن بإمكان تحقيق الأخلاقية الشيوعية بشكل عام يشمل العالم ، لأن ليس هناك من قوى ذاتية أو ثقافية في النمو الشخصي أو الأجتماعي توجب الاهتمام .

فهناك بكلمة موجزة معارضة تامة لأي تفسير لا يُرجع السلوك الانساني الى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ؛ وبما أن هذه الفرضية كانت انقلابية ، أي تحاول بناء مجتمع جديد في فلسفة حياة جديدة شاملة ، فإنها كانت تعتمد على امتداد كلي في فرض هذا التفسير . هكذا بدت الايديولوجية عند انتصارها تفرض على جميع علماء الاجتماع والنفس والأدباء والمفكرين والفنانين والفلاسفة وعلماء العلوم الطبيعة وحدة فكرية ، وحدة قصد عقائدي ، وتجندهم جميعاً في سبيل التعبير عنها .

أعطى لينين مثلاً واضحاً عن ذلك عام ١٩٠٥ ، عندما حدد مهمة الأدب فقال : « إن مبدأ الأدب الحزبي لا يعني فقط ان الادب لا يمكن ان يكون أداة كسب لافراد أو جماعات ، بل انه ليس قضية فردية على الاطلاق . انه لا يستطيع ان يكون مستقلاً عن النشاط البروليتاري العام . فليسقط اذن الكتاب اللاحزبيون !. وليسقط السوبرمان الادبي !. على الادب ان يكون جزءاً من العمل البروليتاري ، وعليه ان يصبح عجلة تركيب ديمقراطي اجتماعي تقوده الطبقة البروليتارية ، وجزءاً من عمل حزبي موحد ، منظم ، يتوجه به » .

يسود مبدأ « الواقعية الاجتماعية » ، الذي تبنته الثورة الشيوعية مقياساً يُقاس به العمل الأدبي الفني في البلدان الشيوعية . لقد كان امتداداً للمبدأ الذي عبّر عنه لينين . فالفنان أو المفكر ليس مستقلاً في عمله ، وما يُسمى « بالشكلية البورجوازية » يعني خطيئة كبرى . ان مبدأ « الواقعية الاجتماعية » في الايديولوجية الشيوعية ليس نظرية فنية أو أدبية ، يُفرض على المفكر والفنان والاديب ان يتقيدوا بها ويستوحوها،بل هي، على العكس، أساس ايديولوجي ينبثق من التعاليم الماركسية اللينينية الستالينية . لهذا ، إن كان لا يُفرض على الكتّاب والمفكرين والفنانين في البلدان الشيوعية أن يصبحوا أعضاء في الحزب الشيوعي ، فلأن العضوية غير ضرورية . فطالما انهم يتقيدون بتوجيهات ومبادىء الواقعية الاجتماعية فهم يعملون عفوياً وتلقائياً ضمن اطار الحزب ومقاصده . ان الواقعية الاجتماعية هي ، حسب تعبير ميلوش ، اكثر من مجرد نظرية في الفن والأدب ، وأكثر من مجرد ذوق فني أدبي ، انها تدور حول مبادىء يفترض في الوجود الانساني ذاته ان ينشأ عليها . لهذا ، لم يكن من الغريب ان نرى الحزب يحقد ، وبشكل منطقي ، فيصب لعنته على جورج لوكاس ، اكبر مفكر ماركسي في القرن العشرين . انتُقد الفنانون الكبار، وخصوصاً الموسيقيون بشدة ، وعوقبوا لان انتاجهم لم يعبّر عن الواجب الاجتماعي الذي حدده الحزب لكل انتاج فني أدبي . الظاهرة ذاتها نراها هي هي في العلوم ، حيث نشاهد حملة مستمرة ضد العلماء الذين يتجهون الى مشاكل نظرية محضة، تحول نشاطهم عن المشاكل الواقعية .

لاحظ كثيرون من المفكرين والنقدة الذين لا مجال للشك في موضوعيتهم من امثال كوستلر وميلوش مثلاً ، مرة إثر أخرى ، ان الاعتبارات الفنية او الفلسفية المحضة لا قيمة لها في الحكم على المفكرين والفنانين ونتاجهم . ان قيمة الفنان او المفكر تبرز في منفعته للايديولوجية ، والنظام يكافىء الذين يرى أنهم ذوو منفعة ، يضطهد او يقتل او يُبعد الذين يرى أن لا منفعة منهم للايديولوجية او ان وجودهم خطر عليها .

يظهر القصد الكلي جلياً في سياسة الدولة ، وفي تصريحات المسؤولين عن الفن والادب . يعبّر زدانوف عن هذا الطابع او السياسة فيكتب : « ان الكاتب هو في الخط الأول من الجبهة الايديولوجية ، والانتاج الفني الناجح يماثل معركة ظافرة او نصراً كبيراً في النطاق الاقتصادي ، ومعنى هذا الانتاج يشتق من ارتكازه كأداة في تحقيق الاصلاح الاجتماعي » هذا يعني بشكل صريح ان هدف الفن الانقلابي هو خدمة الايديولوجية التي تكمن وراءه وليس اي شيء آخر ، كذوق شعبي او ذوق اقلية مثقفة. يقول زدانوف ايضاً بأنه كما استطاع النظام الاقطاعي او النظام البورجوازي ، اثناء ازدهاره ، أن يخلق فناً يعبّر عنه ، ويبشر به ، ويمجد اعماله ، كذلك ايضاً يجب على الأدب الروسي ان يعكس النظام الاشتراكي الجديد ، وان يمثل ، بأقصى شكل ممكن ، وجوده في الثقافة الانسانية . جعل هذا الموقف الفن والادب يستثنيان كل تعبير فردي مستقل ، فيعبران عن مواقف ايديولوجية عامة ، وعندما يتخذان اي شكل فردي للذة او متعة ، فان الانحراف ذاك يُنزل بصاحبه أشد العقوبات .

أعطى راسل صورة واضحة عن هذا الطابع في الايديولوجية الشيوعية . ففي معرض حديثه عنها كتب بأن كلا من كندا وروسيا اللتين تشاركان في اوضاع جغرافية متماثلة ، تحاول ان تحسن زراعة القمح عندها . ولكن كندا ، تفعل ذلك تبعاً لأسلوب تجريبي ، وروسيا تتبع ترجمة الكتب الماركسية المقدسة .

كانت الصحف الروسية كالبرافدا والازفستيا تتكلم ، في بعض الاحيان ، عن مواقف هدّامة بين علماء الفلك . كانت الدولة السوفيياتية ، مرة اثر أخرى ، تتهم الموسيقيين بنشاط منحل قبيح يركض وراء الجدّة والتعقيد ، « بشكلية بورجوازية » أو « بنزعة عالمية » .

كانت كتب التاريخ السوفياتي تتتابع طيلة العقود الثلاثة الماضية لاغية ومصححة

بعضها البعض؛ فتاريخ الحرب الاهلية مثلاً وجب كتابته من جديد ، وكأنه لم يكن هناك شخص يُدعى تروتسكي ؛ والمتاحف ذاتها كانت تتعرض للتطهير .

ان السيكولوجيا والسيكاتريا مثلاً وهما علمان يُفترض فيهما الانطلاق من الفرد ، والتفكير والعمل في حدود الفرد وتجاربه ، وبذلك يتمتعان بشيء من البُعد النسبي عن منطق الموقف الايديولوجي العام ، ليسا سوى أداة في يد هذا الموقف الذي لا تسهر على تنفيذه دوائر علمية ، بل دوائر سياسية تتألف من الأقلية العقائدية التي تمثل الايديولوجية الانقلابية ؛ ولهذا نرى هذين العلمين يستثنيان البسيكوأنليز وشتى المدارس الفرويدية ، لانها ترجع الى اعماق الفرد، وتحاول ان تكشف فيها عن نظرته الى الحياة . انهما يتجهان هكذا ، لان الايديولوجية التي يرتكزان عليها تفرض ان ترجع نظرة الفرد في الحياة الى الخارج ، ولانها تفرض ايضاً على جميع الافراد دون تمييز نظرة واحدة الى الحياة . وهكذا ، تزول كل حاجة في التوجه الى اعماق شخصية الفرد او تجاربه الخاصة . ان السيكولوجيا السوفياتية لا تذكر مركب النقص ، أو الاحلام ، او اشكال الكبت ، او التكيف ، او اللاوعي ، او الآمال والهموم الفردية ، الى ما هنالك من مشاكل شخصية ؛ كما انها تهمل او ترفض ان تعترف بأثر الفرد في إعطاء معنى للعالم الموضوعي من حوله ، وتتهم الفرويدية والسيكوأنليز بأنها تشكلات ايديولوجية استعمار في خدمة الطبقات البورجوازية . ان أية دراسة للأهواء والمقاصد الفردية لا تنطلق من الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية ، تُفسر مباشرة بالمثالية أو بالنزعة الاستعمارية ، وهذا يعني شكلاً من أشكال العقاب .

يتضح هذا المضمون الكلي كل الوضوح وعلى الأخص في البيولوجيا . تؤمن الماركسية أن الطبيعة الانسانية تعتمد في معناها على الأوضاع الاقتصادية ، وتتغير بتغيرها؛ لهذا السبب، ورعاية لمفهوم التفاؤل، رأت الحكومة السوفياتية نفسها مضطرة الى اقتلاع جذور علم الوراثة[1] الذي يعلن أنه ليس بإمكاننا أن

---

١ - Eugenics

تنقل عن طريق الوراثة خصائص نكسبها أثناء حياتنا ؛ كما أن أي تحول أساسي في طبيعة أي جنس لا يحدث الا عن طريق التناسل الموجه أو الطبيعي . فبينما تتغير الخصائص المكتسبة بتغير الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية التاريخية ، نرى أن الطبيعة الانسانية تبقى ثابتة . لهذا رأى العهد الستاليني ضرورة التخلص من العالم أفيلوف ذي الشهرة العالمية واستبداله بليزانكو ، سعياً وراء تأكيد مبدأ نقل الخصائص المكتسبة عن طريق الوراثة، لأن المنطق الايديولوجي الشيوعي رأى ان المفهوم الماركسي الذي يبشر بإنسان جديد ، عن طريق التطور الاقتصادي ، يتحطم عند ذاك المبدأ . يعتبر علم الوراثة الجين[1]، أو الجرثومة المورّثة ، ثابتاً ثباتاً نسبياً، وأن التغيرات التي تحدث فيه لا تعود الى الوسط الخارجي او الى نماذج مختلفة فيه ، فرفضه الموقف الايديولوجي الشيوعي لأنه وجده يلغي امكان التطور وسيادة التطور ، وقال فيه بأنه ذو صفة دينية او طابع لاهوتي وميتافيزيقي ، يدور حول قضايا خالدة ، اي حول مسائل لا تتغير او تتبدل .

تقول الديالكتيكية الماركسية التي تنبع منها هذه الايديولوجية الشيوعية بأن كل شيء في الطبيعة يؤثر بكل شيء آخر ، وأن كل شيء يتغير باستمرار ، ولهذا ، كان من الحتمي الاستنتاج بأن المادة الوراثية ليست وحدها التي تؤثر في طبيعة الجسم الذي ينمو من الخلية الجرثومية الأولى ، وأن الميزات التي يحققها الجسم ، أثناء حياته ، نتيجة التغذية والتجارب المختلفة التي يمر بها ، تؤثر هي الأخرى في المادة الوراثية بطريقة مماثلة ، كما أعلن لامارك وانجلز وغيرهما سابقاً . وجد الموقف الايديولوجي ، على ضوء هذه الفرضية الايديولوجية ، ان هذا العلم عامل ينقض طرق الايديولوجية في اصلاح وتطوير الكائنات الحية ، وأن تأكيده على الجين غير الموجودة هو ، في الواقع، تمجيد للوراثة ضد المحيط الخارجي . أما من يقول بهذا العلم فكان يُتهم بأنه يقف مع النازية أو «الكلوكلاكس كلان» ، او النظريات العرقية، وبأنه يخاصم

1 – Gene

الموقف الشيوعي في صراعه لأجل الطبقات العاملة .

ان هذا الموقف لا يعني انه كان مصطنعاً من قِبل الذين يشرفون على الحزب والايديولوجية ، ومن ضمنهم ستالين . فهؤلاء آمنوا دون شك بكثير ، ان لم يكن بكل الاتهامات الموجهة لعلم الوراثة وأتباعه . فهم رجال ايديولوجية وليس رجـال خبرة علمية ، فأخذوا من النظريات العلمية ما يتناسب مع ايديولوجيتهم على الرغم من أن النظرية القائـلة بوراثة الخصائص المكتسبة وراثياً كانت قد أفلست علمياً في حياة الجلز نفسه .

إن هذه النظرية الماركسية التي تقول بأن تحسين كل جيل من الاجيال من ناحية ثقافية واجتماعية الخ ... ينتقل الى الأجيال القادمة عن طريق الوراثة وان التغييرات في الوسط والجسم تؤثر بدورها في الجين أو الجراثيم المورّثة ، تنطوي ضمناً على الاعتراف بأن الشعوب التي تعيش في اوضاع غـير مناسبة للتقدم الفكري المادي هي شعوب ُسفلى ، وأنها ، بإمكاناتها الوراثية ، تتأخر عن الشعوب الاخرى التي تعيش في أوضاع حضارية اكثر تقدمـاً . تلتقي النظرية الشيوعية هنا ، على الرغم منها ، مع النظرية العرقية ، وان كان الالتقاء من وجهات متعاكسة . ثم ان الاعتماد على هذه النظرية يبرر القول ، كما لاحظ موللر ، حائز جائزه نوبل في علم الوراثة ، بأن أبناء الطبقات الحاكمة يمثلون نماذج إنسانية متفوقة ، بسبب مـا يوفره لهم وسطهم من امكانات وميزات لا تتوفر لأبناء الطبقات الاخرى. هذا التناقض هو الذي اوحى، على ما يظهر، بإيقاف كل مناقشة في الموضوع تبعاً لأوامر صدرت عن قيادة الحزب .

أراد الحزب من العالم ان يؤمن بـأن المشادة حول الموضوع كانت مشادة علميـة محضة ، ولكن الواقـع يكذب هذا الادعاء . فليزانكو وزملاؤه لم يكونوا ، في الواقع ، من العلماء المعترف بهم في روسيا ، ولم يجدوا تأييداً بين علماء البيولوجيا الا بعد ان اتخذ الحزب قراره بقبول نظريتهم القـائلة بوراثة الخصائص المكتسبة . كان هذا الموقف ، في الواقع ، حلقة أخرى من جهـد متواصل في تدجين العلمـاء ، وتوجيه العلوم الطبيعية تبعـاً للموقف

الايديولوجي . ما كان الأمر سهلاً بل اعتمد جميع الوسائل الممكنـة ، من تهديم لمكانة العلماء ، الى طرد من الوظـائف ، الى اللجوء للنفي « والمـوت السري » . بعد اتخاذ الموقف ذاك ، حدثت حركة تنظيف عـامة لكل شيء يتعارض مع النظرية الجديدة في المجلات العلميـة ، في الكتب المدرسية ، في الـكليات الطبية والجامعات والمعاهد ، في المختبرات ومراكز البحث العلمي . هذا يعني توجيهاً علمياً للبيولوجيا ككلّ ، وما يرتبط بهـا من علوم أخرى كالفيزيولوجيا والانتربولوجيا والسيكولوجيا وعلم الميكروبات .

نجد في التاريخ ايضاً الموقف ذاته . فعلم التاريخ الماركسي يجب ان يبادر الى حرب متواصلة ضد تزوير التاريخ من قبل البورجوازية ، وهي حرب شاملة لجميع فروع التاريخ ، تتوجه دائماً بقيادة الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي.

حدث إلغاء مدرسة بوكوسكي في التاريخ مثلاً ، والرجوع الى نوع تقليدي ارادي اكثر ، بعيداً عن التجريد الماركسي ، بعد ان ألقى ستالين بيـانه في الموضوع عـام ١٩٣٩ ، كما حدث الشيء ذاته في إلغـاء مدرسة باشوكاني في الحقوق عام ١٩٣٧ . وعندما قرر ستالين ان يُكتب تاريخ الثورة الروسية من جديد ، أدّى ذلك ، ليس فقط الى احراق الكتب والوثائق القديمة ، بل الى معاقبة المؤلفين والقرّاء ايضاً .

أما دراسة ماركس فكان يُسمح بها ضمن دوائر وهيئـات دراسية في الحزب فقط ، وهي هيئات ودوائر اجبـارية لجميع افراد الحزب ، وذلك لأنهم يرون أن الدراسة الفردية لماركس تولّد في الطـالب موقفاً فكريـاً مستقلاً يتسم بقابلية نقد الحقائق التي يرتكز عليها النظام . كان الحزب يخلق وسائل وأدوات تثقيف ايديولوجي حزبي لا تـترك للفرد أي وقت او فرصة للتأمل او التفكير في كتابات ماركس ، أنجلز ، لينين او غيرهم ، واستخلاص بعض الاستنتاجات الخاصة منها . هذا يجعلنـا ننظر ، بدون استغراب ، الى الدولة السوفياتية ، عندما تتخذ موقف الحذر والشك والريبة تجـاه المساجين

الروس الذين كانوا في المعتقلات الالمانية ، وتجـــاه الاشخاص الذين ظلوا في بيوتهم اثناء الاحتلال الالماني ، بدلاً من اظهـار التقدير لهم . كان القصد دائماً ازالة أي أثر قد يؤدي الى الانحراف ولو قليلاً عن الايديولوجية . كانت الدولة تنفي شعوباً واقواماً بكاملها ظناً منها بأنها مذنبة او انها قابلة للخيانة .

لا يقف الموقف الكلي ذاك عند ما يكتب، بـل يتجاوزه الى الكيفية التي يكتب بهـا . نراه يطهر صفوف علماء الفلك والطبيعة من الذين نقضوا ، تبعاً للنظرية النسبية ، فكرة المكان المطلق ؛ وينفي « الشكلية » في الشعر، وبعض أشكال الموسيقى الحديثة ، والتجريد في الفن ، والرومانطقية في القصة .

منع هـــذا الموقف الايديولوجي الكلي ايضاً رقصات كالروك اندرول والتويست والجاز . هـــذا النوع من الرقص والموسيقى قاصر في كثير من النواحي ؛ ولكنه شكل يعبر فيه الشباب عن مشاعره بطرق غـــير عملية . ولكن النظام الايديولوجي الانقلابي ينكره لانه يريد من شعبه ان يركز جهده ونشاطه في برامج عملية ومقاصد جماعية عامة معيّنة .

لا يزال هـــذا الموقف الكلي سائداً الى درجة كبرى ، بالرغم من التحول الذي حدث في دور خروشوف . فعندما يـــبرز كاتب ادبي كبومارنشف ليكتب مقالاً يعلن فيه ان المقياس الذي يجب ان نقيس بـه كل انتاج ادبي هو العاطفة الصادقة التي قـد ينطوي عليها الانتاج ، فإنه يثير مناقشات حامية بلغت حداً اعلى في اثارة المشاعر السياسية . قد يمر مقال كهذا دون اي اهتمام كبير في بـلد لا يسوده موقف كلي ، ولكن في روسيا كان له وقع القنابل ، لانـــه يناقض ، في الواقع ، الموقف ذاك بإشادة صدق العاطفة مكان الولاء الايديولوجي . لهذا ، أُسكت الكاتب وشُهّر به ، وان كان بعبارات اخف من العبارات التي كانت تستعمل في عهد ستالين . اما الذين اسكتوه وشهروا به باسم الايديولوجية ، فإنهـم لم ينكروا الحاجة الى صدق العاطفة ، ولكنهم وجدوا انه من غير المحتمل جعل العاطفة قياساً يبرز ضد مقاييس الولاء للقضية

الشيوعية . ترجع مقاومة الفن الحديث للأسباب ذاتها ايضاً .

اما من ناحية النزوع العالمي في هذا الامتداد الكلي ، هـذا النزوع الذي يرافق كل ايديولوجية انقلابية ، ففني عن البيان القول بـأن الايديولوجية الشيوعية ، منذ ولادتها في عهد ماركس ، كانت تتخذ طابعاً عالمياً وتـبرز كحركة واحدة تمتد الى الدنيا كلها ، دون ان تعترف بأية حدود تقف عندها ، ومنذ تأسيس الدولية الثالثة تجسدت تلك النزعة في نظام محـكم يسود ويوجه الحركات الشيوعية في جميع انحاء العالم .

تعبّر فكرة الثورة الدائمة التي قدمها لينين وتروتـسكي بعده خير تعبير عن النزوع الكلي في الايديولوجية الانقلابية ، لانها تفترض مذهباً واحداً للعالم . إن صراع ستالين مع تروتـسكي لم يعن انه لم يكن يؤمن بالثورة الدائمة . ففي كتابه « قضايا اللينينية » يُعلن ، بالاعـتماد على لينين ، ضرورة هذه الثورة ، ولكنه ، لاسباب تدور حول الاستراتيجية الثورية ، اراد ان يتوصـــل الى ذلك بوسائل غير التي ارادها تروتـسكي . لم يكن الانشقاق حول أي عنصر في الماركسية النظرية او الايديولوجية الشيوعية التي يلتقي عندها الجميع ، ولكن حول الناحية العملية او الكيفية التي يجب أن تتم بها ترجمة تلك المقاصد عملياً.

من هذه الملاحظات القليلة ، نرى كيف أن الايديولوجية الانقلابية تحاول ان تسود كل شيء ، أن تضبط كل شيء ، وان تستثني كل شيء يخرج عن طبيعتها ، وذلك ، على ضوء بعض الفرضيات الاساسية التي تنشأ منها . ان القاموس الفلسفي المختصر يذكر تحت عنوان « الحقائق الخالدة » بأن المادية الديالكتيكية أظهرت خطل النظرية الميتافيزيكية في الحقائق الخـــالدة ، وخلقت النظرية العلمية الوحيدة في التحقق من الحقـائق العلمية ، وفي كيفية الاعتراف بهـــا . فإن كانت الايديولوجية تسود السيكولوجيا والبيولوجيا والفلسفة والأدب والتاريخ الخ ... فلأنها تحدد الاسلوب العلمي في أي علم او نشاط ، كتطبيق واقعي للمادية الديالكتيكية . هذا يعني ان الايديولوجية

الشيوعية تنشأ نشوء حقيقة خالدة ، تسود كل شيء بشكل كلي .

*

عبّرت الايديولوجية النازية ايضاً ، كإيديولوجية انقلابية ، عن هذا الطابع الكلي ، وكان تعبيرها دائماً واضحاً دقيقاً حاداً متكاملاً .

القصة هنا هي هي : امتداد شامل الى جميع نواحي الحياة ، لم يترك ظاهرة من ظواهرها من دون ضبط ، واستثناء كلي لكل ما يتعارض مع فلسفتها في الحياة ، ومحاولة حثيثة في تطهير المجتمع بشكل يجعل كل ما فيه ينسجم مع الايديولوجية ويحقق وحدته معها . فبعد سنوات قليلة فقط من استخدام منظم كلي للسلطة ، كان بإمكان الحركة النازية ان تعلن « بأن الشخص الوحيد الذي لا يزال فرداً خاصاً في المانيا هو الرجل النائم » .

كتب روزنبرغ في مقدمة كتابه « اسطورة القرن العشرين » : « هذه هي رسالة عصرنا : خلق نموذج انساني جديد من فلسفة جديدة في الحياة » .

ولي ، قائد المنظمات العمالية ، عبّر عن الشيء ذاته عندما قال : « ان الحزب يريد روح الشعب الالماني كله » .

وهملر وصف أفراد فرق الصاعقة بأنهم « لا يشغلون فكرهم بالمشاكل اليومية التي تواجههم ، بل بالقضايا الايديولوجية التي تمتد أهميتها الى قرون عديدة ، فيدركون بأنهم يعملون لقصد كبير يحدث مرة كلّ الفي عام » .

اما هتلر فقد وصف الفلسفة ، وهو يعني هنا الايديولوجية ، « بأنها متعصبة كالدين لا تعرف التسامح ، وبأنها تطلب ولاء كاملاً مطلقاً ، وبأنها تعلن عصمتها عن الخطأ وتحارب اعداءها بأية وسيلة كانت » .

هذا يختصر ويفسر القصد النازي ، الطابع الكلي في هذه الايديولوجية ، ونتائج ذلك في الحياة الالمانية . خضعت جميع مظاهر الاجتماع للايديولوجية النازية ، وكل احداث التاريخ وجدت مكاناً وتفسيراً لها في تلك الفلسفة . فالجنس الجرماني حقق تفوّقه في جميع فروع المعرفة ، والحضارة الانسانية

ذاتها ترجع اليه . فليس هناك من قائد ، او فنان ، او فيلسوف ، او عالم ، او شاعر كبير، ولم يكن جرمانياً . صرفت النازية جهوداً طائلة كي تبرهن أن لون اولئك كان اشقر .

خضعت جميع العلوم وجميع الفنون وجميع الاشكال الفكرية الفلسفية للمبدأ ذاته ، فأجرت عليها النازية عملية تطهيرية شاملة ، لتنظيفها من العناصر اللاآرية . فلم يكن هناك فقط موسيقى او ادب او فلسفة او فن او تاريخ ، يعبّر عن الروح الجرماني ، ويقتصر عليه ، بل هناك ايضاً فيزياء جرمانيـــة تختلف عن غيرها من فيزياء تبرز في جنس آخر . هكذا اعلنت النازية مثلا ان النظرية النسبية في الفيزياء هي انحراف يهودي عن الحقيقة ، وان كثيراً من الاتجاهات الحديثة في الرياضيات والفيزياء وخصوصاً البيولوجيا يجب ان تُطرح جانباً لانها تتنافى مع المبدأ العرقي الذي تنبع الايديولوجية منه .

لم يكن عداء النازيـة لليهود مناورة او تكتيكاً سياسياً اتبعه النازيون بشكل انتهازي ، كما حاول البعض ان يفسره . لقد كان نتيجة حتمية منطقية للطابع الكلي في النازية والايديولوجية الانقلابية التي تنبع منها . لم تكن اللاسامية النازية جذابة للشعب الالماني في بادىء الامر ، وآبـــل، الذي قام بدراسة مستفيضة في هذا الموضوع ، استنتج بـأن النازية ربحت اتباعها ليس بسبب لاساميتها ، بل بالرغم عنها . اما فريدريك وبرزيزنسكي فقد اكدا بأن هتلر آمن ايماناً صادقاً بأنه « لو استطاع اليهودي ، بمساعدة مذهبه الماركـسي ، ان يسود شعوب العالم ، لكان تاجه اكليل الموت للجنس الانساني » .

لا يوجد في النازية علم واحد عام، بل مجموعة من العلوم يجد كل منها جذوره في جنس او امـة معينة . فهناك فيزياء آرية ، وفيزياء سامية ، وفيزياء لاتينية الخ ... يخسر الفن ذاتـه في النازية صفة الاستقلال . فالفن الآري هو الفن الصحيح . لهـــذا نرى النازية تمنع موسيقى ماندلسون ، وتأمر بحرق كتب انشتين وهانه ومان وسيلونه الخ ... وتحارب الفن الحديث لانه فن غير آري

لا ينسجم مع الروح الجرماني ، فتمنع القيام بـأي عرض لاي نتاج فيه . عندما وصل النازيون الى السلطة عام ١٩٣٣ ، اشعلوا حرائق عامة للكتب . ففي برلين وحدها حرقوا ما يقدر بعشرين الف كتاب ، منها كتب لفرويد ، وزولا ، وبروست ، وولز ، وجيد ، ولودفيج ، وهيلين كيلر ، وجاك لندن ، وهافلوك أليس ، وآريك رمارك الخ ... امـا النسخ التي لم تحرق من تلك الكتب فقد حُفظت تحت الاقفال في بعض المكاتب الخاصة القليلة .

كانت النازية ترى ان من واجب الدولة ان تستخدم الفن والصحافة والنشر ، كي تضع امام الامة الغذاء الذي تحتاجه والذي يخدم مصلحتها . يجد هذا الموقف كله تعبيراً عنه في برنامج الحزب الاصلي ، الذي طالب بمحاربة جميع الاتجاهات الفنية والادبية ، التي من شأنها ان تولد الانحلال في الحياة القومية .

أعلن الموقف الرسمي للدولة النازية بصراحة ان « الدولة الكلية لا تعترف بوجود الفن المستقل . وترفض « فكرة الفن لأجل الفن » . وتطالب بأن يتخذ الفنانون موقفاً ايجابياً تجاه الدولة ، وتجاه الامة الالمانية ، وتجاه التراث الالماني » .

اما في نطاق التعلم والتربية ، فـان النازية ألغت كل استقلال محـلي ، وأخضعت جميع المدارس والمعاهد والجامعات الى الحكومـة المركزية . ان تعيين ، ترفيع ، طرد المدرسين واساتذة الجامعات كانت اموراً ترتبط بوزارة المعارف في برلين . الغايـة من تلك السيادة التامة هي طبعاً تحقيق مقاصد واهداف الايديولوجية . كان الموقف الرسمي للدولة يعلن « ان الواجب الاول لجميع المدارس هو تربية النشء الجديد على خدمة الامـة والدولة في روح الاشتراكية القومية » . كانت الايديولوجية تعلن « بأن الفرد ككل يجب ان ينمو بشكل يخلق النموذج الذي يريده الزعيم كضمانة لمستقبل عمـله » ، او « ان التعليم يجب ان يكون اليوم تعليماً سياسياً كي يتمكن من حفظ حيـاة المجموع ، وبالتالي حياة الفرد » . لهـذا ، فإن الدراسة ككل يجب ان تحقق

هدف التعليم غير المشروط بالتعاون مع القصد السياسي .

كي تحقق هذا الهدف، كانت الايديولوجية النازية، ممثلةً في الدولة، تستثني من قطاع التعليم والدراسة كل ما يعارضها ولا ينسجم مع فرضياتها ومبادئها ؛ فاستثنت من هذا القطاع، وطردت منه، الآلاف من الطلاب والمدرسين اليهود، والآلاف من الذين عُرف عنهم انهم يمتون بأية صلة لمواقف ايديولوجية مغايرة، كالاشتراكية الديمقراطية والشيوعية والليبرالية . أما الذين بقوا في مراكزهم ، فإنهم كانوا يُحذرون ويُنبهون دائماً بأن الحرية الجامعية أو الدراسية قد انتهت ، وأنهم يجب أن يتبنوا الفلسفة النازية ويبشروا بها . فالحرية الأكاديمية في الجامعات هي سخافة مطلقة ، والجامعة نفسها هي عضو في « كل » ، تجد كينونتها ، ككل عضو آخر ، في « الكل » وبحق من « الكل » . إن « الكل »، ممثلاً في الدولة ، يجب ان يمنع أي عضو من الانفصال عن المجموع أو الابتعاد عن خدمة الوحدة العرقية وفلسفة الحياة الجديدة .

اما المواد العلمية والدراسية فقد تبلورت كلها في إطار الايديولوجية الجديدة ، فسُخرت كلها للتعبير عنها وأسقط منها كل ما يتعارض معها . فقد فُرض على جميع المدارس والجامعات مثلاً ان تؤكد ، بشكل خاص ، « علم الوراثة والأجناس » ، من ناحية نازية طبعاً ، وفُرض عليها بعض الكتب الخاصة مثل « كفاحي » ، وأسطورة القرن العشرين ، وانتروبولوجية الامة الالمانية .

أصدرت النازية اكثر من قانون يعلن حرفياً بأن « من واجب الدولة ان تحارب جميع المؤثرات المضرة وأن تشجع جميع المؤثرات الصحيحة ». فجميع القوى الخلاّقة في جميع القطاعات والمستويات يجب ان تتجمع تحت قيادة الرايخ كي تُستخدم في بلورة وبناء إرادة واحدة .

هذا المضمون الكلي ، فرض على الدولة النازية سياسة عرقية تابعتها بانسجام ، بدون أي اعتبار لمخاطرها السياسية وكوارثها الاقتصادية . تذكر

آرنت في هذا الشأن ، بأنه ، ابتداء من عام ١٩٤٠ ، قـام النازيون بحركة نقل واسعة للسكان في شرقي أوروبا ، بـــدون أي اهتمام للخسارة في الرجال أو للنتائج العسكرية الاقتصادية السيئة في سياسة من هذا النوع . أمـا المتقلات فإن عدم فائدتها الاقتصادية تثير الدهشة أكثر من قسوتها ؛ ففي إبان الحرب ، وبالرغم من النقص في مواد البناء وغيرها ، كان النازيون ينقلون ملايين الناس من مكان إلى آخر . كل ذلك كان بسبب الموقف الايديولوجي الكلي .

من أشد الأدلة على هـــذا الطابع الكلي ، كان تطبيق النازيين لقانون العقوبات في غربي أوروبا الذي كان يأمر بمعاقبـة كل عمل أو قول ضد الرايخ الثالث ، بعقوبة الإعدام ، بقطع النظر عن المكان أو التاريخ الذي يحدث فيه القول أو العمل . هذا يعني أن القانون كان ينظر إلى العالم وكأنه قطاع خاص.

يدل الطابع الكلي على ذاته ، بصورة واضحة ، في موقف النازية أمـــام العالم . فالنازية التي تنبع من مبدأ عرقي يفصل بـــين أجناس وأمم العالم ، لم تنظر إلى ذاتهـا بشكل محدود ، ينحصر في سيادة تمارسها في بعض الأراضي أو البلدان الجديدة ، بل رأت أن رسالتها هي تحويل العالم كلـه إلى فلسفتها في الحياة .

كان أحد أناشيد الشبيبة الالمانية يتضمن العبارة التالية : « المانيا لنا اليوم ، وغداً سيكون العالم كلـــه لنا » . ان عبارات سيادة الأرض والعالم واعداد الشبيبة الالمانية لهـــذه السيادة ، هي عبارات كانت ترددها الحركة النازية باستمرار .

ارادت النازية ، كما جاء في عبارات قادتها ، أن تقرر معركتها الانقلابية « مصير العالم لألف عام » . لم يكن قصد النازية المانيا أو أوروبا ، بـــل أرادت حسب تحديد هتلر « أن تضع العالم في خدمة ثقافة متفوقة » . لقـد كان يردد دائمـاً أن قصده ليس مصلحة المانيا فقط ، بل « مصلحة » الحضارة الإنسانية ذاتها .

هذا العنصر الذي يربط النازية أو الفاشية بأمة أو جنس من دون الأمم والأجناس الأخرى ، عثّر امتدادهما وسهل امتداد الإيديولوجية الشيوعية ، لأن الشمول الذي ينشأ في دعوة قومية أو عرقية محدودة ينطوي على تناقض ذاتي . ولكننا بالرغم من ذلك، نرى أن الفاشية ذاتها ، وهي محدودة أكثر من النازية ، تتميز بجاذبية عالمية اذ ظهرت ، نتيجة لها ، حركات مماثلة في كثير من أنحاء أوروبا والعالم . فهي ، في الواقع ، حاولت دائماً أن تعبّر عن شمولها بالرغم من الإطار القومي الذي يحدّ من حركتها . اننا نرى ، مثلاً ، في برنامج تثقيفها للفتوة الذي يقرر « أن الفاشية هي عـــامة شاملة بالنسبة لأفكارها وعقائدها وتحقيقاتها ، لأنها في موقف تعلن فيه لجميع الشعوب المتحضرة كلمة الحقيقة ، التي يستحيل بدونها سلام دائم في العالم . لهـــذا فهي تدعم وتخلق حضارة جديدة » .

ان متابعة هـــذا الطابع الكلي في الايديولوجية المسيحية ، والايديولوجية الليبرالية ، والايديولوجية الشيوعية ، والايديولوجية النازية، يدلّ بوضوح على أن تلك الايديولوجيات تلتقي في هـــذه « الخاصة » ، بالرغم من اختلافها الكبير ، وتباينها العميق في نظرتها الى الانسان ، والوضع الانساني ، مما يدل بوضوح أن النزوع الى الامتداد الكلي يشكل عنصراً أساسياً يرافق كل ايديولوجية انقلابية . هـــذا يعني أن هناك في الايديولوجية الانقلابية منطقاً عاماً يفرض عليها هذا الامتداد او المضمون الكلي .

أسباب الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية

إن الأسباب والقوى الكامنة وراء الامتداد الكلي ترتكز أولاً في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها ، وفي طبيعة التركيب النفسي الذي تولده في الحركة وأتباعها . هذا الامتداد ليس اذن مصطنعاً ، بل ينبثق من صلب الايديولوجية بشكل عفوي . فإن تشابهت المسيحية والليبرالية والشيوعية والنازية ، وغيرها من الايديولوجيات الانقلابية ، لا يعني ذلك أن الأمر يرجع الى تقليد بعضها البعض . قد يكون التقليد موجوداً ، وقد يكون منظماً ، ولكن لا يعني أبداً أن هذا التشابه أو المصادفة ترجع الى هذا العنصر ، لان السبب الأساسي هو نشوؤها في اوضاع متماثلة تقودها الى اتخاذ اشكال ومواقف مماثلة .

ان أهم أسباب هذا الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية يشتق منها . أما الاسباب الاخرى فتتفرع بطريقة غير مباشرة من الايديولوجية ،

أي انها تظهر بذيل الاسباب الاولى او بالاعتماد عليها . الاسباب الاولى هي :

(الأول) : ان الايديولوجية الانقلابية هي ، كما بيّنا سابقاً ، فلسفة حياة شاملة ، ولهذا تعجز عن معايشة أية فلسفة اخرى ، تخرج عن منطقها العام ، لأنها ، بحكم طبيعتها الشاملة المطلقة ، تستلثني كلّ ما من شأنه ان يناقضها ويعترضها ويستقل عنها او لا يبالي بها ، من حركات وهيئات ونظم وأفكار ووقائع .

خاصة الايديولوجية الانقلابية كفلسفة جديدة في الحياة تأبى عليها المساومة مع الوجود التقليدي . تميل الاحزاب السياسية المحضة الى التسوية ، والى الاعتراف بالأخصام ، ولكن الايديولوجية الانقلابية ترفض ذلك لانها منعصبة لفلسفتها ، يستحيل عليها ان تعبّر عن ذاتها بحزب ، الى جانب الأحزاب الأخرى .

هذا الطابع الكلي الذى يشتق من الايديولوجية كمطلق لا يكشف عن خاصة اساسية في الايديولوجية فقط ، بل عن خاصة عامة في الوضع او العقل الانساني . كان ويليام بلاك يعني ذلك ولا شك عندما كتب : « المزيد !.. المزيد !.. انها حرقة نفس خاطئة . فأي شيء أقل من الكل لا يكفي الانسان ». انه الشوق اللامحدود ، الشوق الذي لا يقف للراحة الا عند تجربة كل شيء واستنزاف كل إمكاناته . فهو ليس شوق الايديولوجية الانقلابية فقط ، بل شوق الصوفي الى الاتحاد مع الكون ، وحب دون خوان ، وعطش فوست الى المعرفة .

تحل الايديولوجية الانقلابية ، كمطلق، محل الله في نفوس أتباعها . فكل فرد يضع شخصه وجميع امكاناته تحت سيادتها ، وكل فرد يدخل كيانها كجزء لا يتجزأ من الكل . هذا الكل الايديولوجي يُعطى صفة الالوهية ، يُدعى بالكل الالهي ، ويتميز بجميع الصفات التي يتميز بها الكل . فهو معصوم ، وهو وحدة لا تتجزأ ، وهو حر كل الحرية . ولهذا ، يكون ضد طبيعة

هذا الكل الايديولوجي السياسي – وقد رأينا ذلك في مفهوم الارادة العامة في الانقلاب الفرنسي – ان يفرض على ذاته قانوناً لا يستطيع أن يلغيه إن أراد .

« الله كل شيء والانسان لا شيء » . هـــذه القاعدة التي تنشأ عليهـــا الايديولوجية المسيحية كنظام كلي ، تنطبق على كل ايديولوجية أخرى ؛ ففي الايديولوجية الشيوعية نستطيع القول بأن المادية الديالكتيكية هي كل شيء والانسان لا شيء . وفي النازية نستطيع القول بأن الجنس هـــو كل شيء والانسان لا شيء ، وفي الليبرالية نستطيع أن نقول بأن الحقوق الطبيعية هي كل شيء والفرد لا شيء .

تترسّخ الايديولوجية الانقلابية في إيمـــان افتراضي او بديهي ببعض الفرضيات يؤدي، بامتداده الكلي، الى نقض بديهي لأية وسيلة تحاول ان تحلله أو تنقضه .

ان الايديولوجية الانقلابية تدعو ، كمطلق جديد ، الى مفهوم اخـــلاقي شامل في الانـــان ؛ وفي مفهومها هذا ، تجد نفسها مضطرة لأن تمتد الى الواقع ككل ، والى مظاهر السلوك الانساني التي تسود ذاك الواقع ، فـــلا تقبل بانفصال أي جزء أو قسم منه ووضعه خارج سلطتها أو امتدادهـــا . الجوهر الأساسي الذي يميزها لا يكون اذن في المظاهر الخارجية ، بل يبرز دائمـــاً في المعنى الباطني الذاتي ، أو في بعض العناصر والفرضيات التي يتكوّن منهـــا . هذا المعنى هو عنصر ثابت لا يتغير في الايديولوجية، وبسببه نرى الايديولوجية ذاتها مضطرة الى الكفاح في سبيل الابتعـــاد عن كل شيء يُثير الشك في الجوهر ، وتجنب كل ما من شأنه ان يُثير التردد حوله . ان التردد بإعلان الايديولوجية مطلقاً غير محدود ، يعني ان الحركة التي تنبع منها تشك بها ، هي غير واثقة من صحتها ، فتنزع بذلك انقلابيتها نفسها وتعجز عن كسب الولاء لها .

ينبع السبب الاساسي الاول الذي يترسّخ فيه امتداد الايديولوجية الكلي، وكفاحها في سبيل وحدة شاملة وإرادة اجتماعية واحدة ، من الحماسة الدينية التي يولدها معناها كمطلق . ترى الاديان الوحدانية ان رسالتهــا تبرز في تحويل الانسانية كلها اليها وهذا وحده يضمن الخلاص في العالم الثاني . هكذا أيضاً ، نرى ان جميع الايديولوجيات الانقلابية الحديثة تؤمن بصحة رسالتها الزمانية الشاملة ، فتعتبر ان كل من يخرج عليها او لا يقبل بها يرتكب خطيئة كبرى وذنباً لا يغتفر ضد عظمة وضرورة الرسالة الجديــدة ، فتجب ازالته لأن ليس له مكان في العالم الذي تحاول الايديولوجية الانقلابية بناءه .

(الثاني) : تؤمن الايديولوجية الانقلابية بأن هناك تدبيراً أو قانوناً عاماً تتوجه به ، وان كل شيء في المجتمع يجب ان يكون في خدمة القانون يساعد في تحقيقه ، فكان من الطبيعي ، ان ترفض وتنقض التعدد والتباين في الاشياء . ان جوهر الامتداد الكلي هو افتراض حقيقة واحدة، أو بالأحرى الانبثاق من حقيقة واحدة يُفترض فيها تفسير كل شيء . ولهذا كان من التسلسل المنطقي ان يكون هناك حزب واحد ، وقانون واحد ، وسلوك واحد . ان القبول بظهور أحزاب أخرى او منــافع وهيئــات وتكتلات الخ ... لا تعترف بهــا الايديولوجية او لا تأتي في ذيلها ، هو اعتراف بوجود حقائق أخرى تفرض برامج وهيئات مختلفة . هذا يعني شكاً في الحقيقة الواحدة التي تنبثق منها ، وتحدياً وتنكراً لها ، أي إلحاداً ومروقاً . لا تتنازل الايديولوجية الانقلابية عن أي حق ، لأن التنازل يعني أنها خسرت معناها الكلي ولم تعد تحتكر جميع اوجه الحياة ، ممّا يجعلها تعبّر عن ذاتهــا ليس فقط بــإزالة أخصام الانقلاب الحقيقيين ، بل بإزالة من قد يمكن ان يساهم في رفض او محاربــة الانقلاب في المستقبل . كان سان جوست أول من عبّر ، في الانقــلابات الحديثة ، عن هذا الموقف الكلي الانقلابي، عندما أكد بأن « لا حاجة هناك الى انتقاء وانتخاب الوسائل التي يمكن استخدامها ضد اعداء الحركة ، تجب ليس فقط معاقبة الخونة ، ولكن اللامبالين ايضاً ، وجميع الذين لا يقدمون

يد العون للجمهورية . على المواطن ان يدعم الجمهورية بشكل كلي ، ومن يقاومها جزئياً كان خائناً » .

يدل خصام الايديولوجيات الانقلابية فيما بينها بوضوح أن السبب يعود الى نزوع كل منها الى الامتداد دون أية حدود ، والى ارادة كل منها بأن تمتحن معناها بامتحان حدودها ذاتها .

القصد الأول الذي يشغل الايديولوجية الانقلابية هو تحقيق قانونها العام في بناء المجتمع الجديد . تحشد ، في سبيل ذلك ، كل القوى ، وتوفر جميع الجهود ، وتعمل تلقائياً على نشر ما يساعد في بناء هذا المجتمع . انها لا تشعر أن هناك أي تبرير أو سبب للسماح بأي شيء لا يخدم الهدف الأعلى ، كما ترى ان تحققها يستحيل ، إن هي سمحت بظهور سلوك فردي مستقل . فالمشاعر الفردية تحوّل النشاط الفردي ، عن تحقيق المقاصد الجماعية العامة ، وهي دليل ضعف وبرهان على عجز ارادي في الفرد وفي كفاءته على سيادة نفسه . يقبل الفرد المسؤول الارادة الجماعية التي تعبّر عنها الايديولوجية طائعاً مختاراً . انه الفرد الذي يعترف بضرورة القانون العام الذي تلتحم به وتدور حوله فرضيات الايديولوجية . هنا ، في هذه الفرضية ، فرضية القانون العام ، تكمن القوة الدافعة وراء امتداد الايديولوجية الانقلابية الكلي . القانون ذاك قانون يعلو على كل شيء ولا يتجاوزه شيء ، وهو شامل ينطبق على كل شيء ويفسر كل شيء ، ممّا يجعل من المستحيل على الايديولوجية استثناء قطاعات او مستويات خاصة من تأثيره وعمله . هكذا ، تفرض فكرة هذا القانون ، بمنطقه الديالكتيكي الخاص ، الامتداد الكلي . فإن كانت الايديولوجيات الانقلابية لا تسمح بنشوء أخلاقية فردية ، فالسبب يعود الى القانون الكلي الذي تنبثق منه .

من هنا نستدل بأن الفرق الذي يبرزه بعض المفكرين كفروم بين ما يسمونه بالأديان الزمانية الاستبدادية ، والأديان الزمانية الانسانية ، الأولى

تستبد بالانسان وتفرض عليه سلوكاً معيناً ، والأخرى تحترم عقل الانسان وارادته وتعمل على انمائها ، هو فرق لفظي خاطىء ، لا صحة له في الواقع ، وينطوي على تناقض كبير . فكلمة دين تعني ، في تعريف فروم نفسه ، اطاراً عاماً كلياً يرجع اليه الانسان ويوليه طاعته واخلاصه . تفرض الأديان كأديان على الفرد دائماً سلوكاً معيناً عليه أن يتبعه ويعمل بموجبه ، وهي كلها أديان تفرض عليه أن يتنازل عن ارادته الفردية وعن حريته في سبيلها . لا يبرز الاختلاف بينها ، في هذه الناحية ، في تركيبها أو في طبيعتها ، فهي كلها تشارك في طبيعة واحدة، ولكنه اختلاف في أطوار امتدادها . تختلف علاقتها بحرية وفكر الفرد وتتحدد باختلاف تلك الأطوار .

يكمن هذا الموقف الذي يُهمل فكرة الأطوار المختلفة، وما تجريه وتحمله من تحولات وتغيرات في النظام أو المذهب الواحد ، وراء كثير من المناقشات والمشاحنات الفكرية ، وتحد قدرتنا بقدر كبير على ادراك التاريخ والكشف عن حركة الاجتماع . ليس هناك في التاريخ من قيم أو مبادىء او اخلاق تخرج عن الأوضاع التاريخية ، وكل قيم ومبادىء واخلاق تتحول وتتبلور ، مع تحول وتبلور تلك الاوضاع . ان التاريخ لا يعرف شيئاً اسمه الفضيلة او الشر ، الفردية أو الاستبدادية . ولهذا ، لا يمكن الحكم على اية ايديولوجية بنظرة اخلاقية او فكرية مجردة .

كان مالينواسكي يعبر عن رأي سائد، عندما فسّر بأن احد الفروق الاساسية بين الديمقراطية والنظام الكلي ، هو في أن الاخير يتبنى مجموعة من القيم الاساسية أساساً للدولة ، ويعمل على نشرها وتثبيتها عن طريق تثقيف المجتمع بها ، بينما تبرز الاولى في تعدد الهيئات والمصالح والقيم ، ويتعرض فيها الفرد لمختلف المؤثرات والقوى التي يختار بينها . هذا صحيح ، ولكن في طور معين من أطوار الديمقراطية في أثناء حركة تحققها ، اي بعد ان تركز دعائمها وتصبح تقليداً في المجتمع وفي نفوس الناس. أما في بدايتها ، في دور ولادتها وظهورها، أي عند نشوئها كحركة ثورية ضد النظام الاقطاعي الاكليركي ، فانها لم تكن

تعدداً من الجماعات والهيئات والقيم يختار الفرد بينها . ان انقلابية الايديولوجية تعني إرادة امتداد تشابه الارادة الانسانية التي لا تعرف أية حدود لنموها ؛ انها ارادة تحقق ذاتها في امتحان دائم ضد العقبات التي تنشأ بينها وبين نزوعها الى اللانهائي ، الى المطلق ، الى اللامحدود .

ان من يملك فكرة قانون عـــام مطلق يسود التاريخ والمجتمع يملك صورة تعكس له الحياة ، وتجعلها ملك يديه . فليس أمامه مفاجآت أو أشياء مجهولة ، لأن جميع القضايا وجدت حلا لهـــا ، وجميع الاسرار وجدت مفتاحها ، وجميع القرارات أصبحت معروفة ؛ لهذا لا يعرف الانقلابي التردد أمام الحياة . « ان من يعرف يسوع يعرف كل شيء » . كان الانقلابي المسيحي في هذا القول يتكلم لغة كل انقلابي في التاريخ . الايديولوجية الانقلابية التي يعتمدها هي الطريق الذي يؤدي الى حل جميع مشاكل التاريخ ، لانهـــا تعتمد القانون الذي يسود هذا التاريخ . فهو الطريق الذي يمكن ، عبره ، ان يُجزأ العالم ويُركب من جديد .

ان التاريخ الرسمي للحزب الشيوعي يقول بـــأن قوة النظرية الماركسية الينينية تبرز في كونها تجعل الحزب قادراً على ايجاد الاتجاه الصحيح في كل وضع ، وعلى ادراك الارتباط الداخلي في الاحداث الجاريـــة ، وعلى الإنباء بمجراها والملاحظة ، ليس فقط كيف تتجه في الحاضر ، بل كيف وفي اي اتجاه ينتظر ان تتجه في المستقبل .

ان فكرة هذا القانون العام تنتظم عناصر الحياة كلها ؛ هذا يعني ان تحقق الايديولوجية الانقلابية يصبح ممكناً في اشادة نظام كلي فقط . كان هـــذا التنظيم الايديولوجي الكلي يتقدم على كل شيء ، على كل ضرورة اخرى . ان اية علامة استفهام وريبة تثار حوله تمسي كمن يشك بوجود العالم .

ركّز فلاسفة القرن الثامن عشر اهتمامهم الاساسي على فكرة نظـام عقلاني يسود المجتمع والتاريخ ، ولم يعطوا كبير اهتمام للمشكلة الاقتصادية الإجتماعية .

رأى الانقلاب الفرنسي الذي انبثق من هذه الفلسفة ، والذي كان يتغذى منها ويرجع اليها اولاً ان يتجه الى هذه المشكلة ، واليعقوبيون أنفسهم ، في بادىء الامر ، لم يروا هناك اي تناقض بين فكرة نظام او قانون طبيعي عقلاني عام وبين اقتصاد حر . ولكن المضمون الكلي الذي تنطوي عليه هذه الفكرة ما لبث ان اكد ذاته، فنرى سان جوست يعلن، بصدد المشكلة الاجتماعية، ان هؤلاء الذين يصنعون الثورات بشكل نصفي ، يحفرون قبورهم بأيديهم ؛ ثم اكد ان السياسة والاخلاق لا يكفيان وحدهما لتأمين نظام عقلاني ، وان تثبيت الفضيلة الجمهورية يجب ان يسير جنباً الى جنب مع تحويل اجتماعي اقتصادي، لان هذه الامور مترابطة متماسكة لا يمكن معالجتها بشكل منفصل.

هذه الخاصة او ما يمكن تسميته بالاستقطاب الميتافيزيقي ، الذي يفصل بين قانون الايديولوجية العام وبين كل شيء يعارضه ، ينفر من اي بحث موضوعي . فبما ان الايديولوجية جعلت قصدها العام جزءاً من طبيعة الأشياء والأحداث العامة ، تجد نفسها مضطرة ، في الدفاع عن هذا القصد ، لأن تدافع عنه بشكل عام شامل . عبّر لينين عن هذه الخاصة عندما وصف الفلسفة الماركسية بأنها تجري من أنبوب فولاذي واحد ، فلا يمكن سحب فرضية اساسية او جزء ، مهما تضاءل ، منها دون الانحراف عن الحقيقة الموضوعية والوقوع في ذراعي الأكذوبة البورجوازية الرجعية .

كتب دركهايم، في وصفه لأشكال الحياة الدينية الاولى، يقول: « بما أن الدين جُعل حقيقة تمتد الى الواقع ككل ، فان العالم المادي والعالم الأخلاقي ، وهما القوة التي تحرك الأجسام كتلك التي تحرك العقول ، اتخذا شكلاً دينياً » . ينطبق هذا على كل ايديولوجية انقلابية . فبما ان التفسير المعين الذي تقدمه يمتد الى كل شيء ، فان كل شيء في امتدادها يجب ان يتخذ صورة هذا التفسير . ان تحديد كياركجارد للايمان بأنه حماسة تؤثر في كل ناحية من الحياة اليومية وتمتد الى وجود الفرد في حقيقته الاساسية ككل ، ينطبق على كل ايديولوجية انقلابية والولاء الذي تولّده . ان القانون العام الذي تنشأ فيه

يعني اولاً مبدأ يحدد القصد الذي ينطوي عليه ولأجله أي نشاط او عمـــل ، ويعين ما يجب وما لا يجب عمله ، ويضع المقاييس التي يجب اتباعها في ذلك .

(الثالث) : ان الايديولوجية الانقلابية تعني ، كما رأينا ، مذهباً يكتفي بذاته ، زال الشر والبؤس من دنياه . هذه الخاصة تنطوي على موقف كلي . ان الاعتقاد بأن مذهباً من هذا النوع مكتفٍ بذاته ، هو ، ليس فقط ممكناً بل محتوم لا مفرّ منه ، يشكل ، في الواقع ، دعوة الى اشادة نظام كلي يعبّر عنه او يزعم التعبير عنه وعن كـماله ، فيفرض على المواطنــين اعترافاً بـه ، وخضوعاً له ، ويلغي كل معارضة ، لان المعارضة في وضع كهذا تمسي رذيـلة وفـساداً .

تبغي كل ايديولوجية انقلابية أول ما تبغي فعالية شاملة لا تقاس بعمقها ، وبسموها أو بصحة المبادىء التي تجسدها ، بل بالدقة التي تفصل بها الفرد عن ذاته أو عن العالم كما هو . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، مقدرة الايديولوجية على تقديم تفسير عام ، وعلى تنظيم التفسير في نظام كلي .

تجد الايديولوجية الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنكر ، نتيجة هذه الطبيعة المقفلة التي تميزها ، فكرة الصعيد الفردي أو الخاص في الحيـاة ، وتعجز عن ترك اي مكان للحرية ، مهما كان الأمر ثانوياً ودون اي طابـع سياسي . فهي تجد ذاتها مدفوعة بشكل ذاتي الى إخضاع كل نوع من انواع النشاط الى منطقها، ليس لأن هناك حاجة الى ذلك ، بل لأنه من الضروري ، من ناحية عقائديـة وسيكولوجية ، ان يواجه الفرد الايديولوجية الانقلابية في كل حركة أو خطوة يقوم بها ، فيكون على اتصال بهـا دائم ، دون انقطاع ، حتى في أوقـات لهوه وتسليته .

تفرض هاته الطبيعة المقفلة على الايديولوجية ان تغزو الحيـاة الخاصة غزواً تاماً وتقتلع جذورها انها ، كي تتمكن من خلق الانسان الجديد ، ترى انه من الضروري حمـاية جميع الافراد ضد كل المؤثرات والقوى المتنـافرة ،

الغربية ، والمضادة . ان كل فكر او عمل يأتيه الفرد يهم هذه الايديولوجية التي تؤكد بأن الانشغال بالحياة الفردية يشكل تجاوزاً بغيضاً للأخلاقيـة الانقلابية ، وان تقمص الفرد في الشخصية الجديدة التي تبشّر بهـا ، ونبذه الأفكار الخاصة يشكل المثال الاعلى للأخلاقية التي تدعو إليها . فعندما يخرج الفرد، ولو قليلاً ، عن منطقها او مقاييسها ، تُسرع في اكتشاف طرق ووسائل في تحطيم فرديته المستقلة ، مبررة عملهـا بانها تحاول فقط مساعدته في خلق فرديته ، تبعاً للقيم العامة ، وبذلك يسترجع كرامته واحترامه لذاته .

يصبح الولاء التام للايديولوجية ممكناً وفعالاً ، عندما يتحرر المجتمع من كل ما يحول الانتباه والنظر عنها . وجدت ارنت ان اعظم تحقيق قام به هتلر في عمـله الحزبي الثوري ، كان استثنـاء اية مناقشة في مبادىء الحزب الاساسية ورفض كل جدال فيها ، أي ، بكلمة اخرى ، التأكيد عليهـا كسيستام مغلق .

لم يكتف كثيرون من المفكرين المسيحيين المعاصرين بالاعتراف بالمسيحية كسيستام عام مكتفٍ بذاته، يفرض موقفاً كلياً في الحياة، بل اضافوا ، بحق، بانها تستحيل دون تنظيم مسيحي عام للمجتمع . تكلم اليوت مثلاً باسم هـذا الاتجاه ، عندما أنكر النظرة الليبرالية الدينية القائلة بأن الدين قضية فرديـة ، وبأن ليس هناك أي سبب يحول دون تكييف المسيحي مـع أي مجتمع يقبله ويعامله بالحسنى ، فيؤكد بأن المسيحي لا يمكنه ان يقبل بشيء اقل من تنظيم مسيحي للمجتمع ، وان المجتمع المسيحي هو مجتمع يسوده سلوك ديني اجتماعي واحد . ثم يردف فيقول بأنه لا يُريد ان يوجه اي نـداء الى اولئك الذين لا يبالون بقضية الوحدة الدينية فيعتبرونها مسألة لاغية ، او الذين يقولون بأن تعدد وجهات النظر اللاهوتية هو امر جيد ، لان الكنيسـة لا تسمح لنا بأن نكون مسيحيين في بعض العلاقات الاجتماعية ، وغير مسيحيين في علاقـات اخرى ؛ انها تريد كل فرد في المجتمع ، وكل فرد ككل . اننا ، بالاضافة الى مسؤوليتنا عـن انفسنا ، مسؤولون عن جميع الارواح الاخرى التي تتجه

مثلنا الى وضع مقبل في الجنة او جهنم .

لا شك ان اليوت لا يريد ان ينتهي هذا المفهوم في العنف ؛ او في ارغام الناس على اعتناق المسيحية والانضواء تحت لواء الكنيسة . بيد ان هـذا لا يلغي ابداً المفهوم العقائدي الفلسفي الذي اعطاه ، او بالاحرى كشف عنه، في المسيحية ، وهو مفهوم كلي يلتقي مع اي مفهوم كلي آخر .

كان فولتير يقول بأن كل، بروتستانتي يعتبر نفسه بابا عندما يجد التوراة في يده ، ولكننا نرى ان البروتستانتية في تحققها التاريخي لم تدع ابداً الامر في يد الفرد كما بشرت نظرياً . فكل طائفة بروتستانتية عبّرت عـن مذهب خاص مقفل وكانت تعرف دائماً كيف تُسكت الفرد الذي يتجاسر على الخروج والانحراف .

ان الموقف الكلي في ايديولوجية كالبروتستانتية او الليبرالية مثلاً قـد يكون ، في الواقع ، اكثر حدّة وعنفاً منه في ايـة ايديولوجية اخرى تنكر الحريات والحقوق الفردية في فلسفتها ذاتهـا . فإيديولوجية تؤكد على الضمير الفردي تأكيداً مطلقاً او على حرية الفرد وحقوقه ، فتعلن ان ليس لهـا من هدف يتجاوز هذه الاهداف ، قد تولد موقفاً اكثر كلية من غيره ، لانهـا تمنح كل شيء مقدماً ، وعندما يحـاول الناس العمل بوحي المنحة تلك تضطر الى مضاعفة العنف والارغام ، لان نفوس الناس لم تكن مهيأة للضغط عند اعـلان الايديولوجية والتبشير بها .

يذكر ديوي أن أهم ظاهرة دينية في العالم القديم، من مصر الى بابيلون، الى العبرانيين ، الى اليونان والرومان ، لم تكن ظهور طبقة معينة من الاكليروس تعبّر عن النشاط الديني ، ولكن سيادة الدين وتحديده لكل ظـاهرة من ظواهر الحياة . فالفرد كان يولد جزءاً لا يتجزأ من مجتمع ديني ، يتميز بآلهة خاصة وبدين خاص يعبر عن الآلهة تلك ويحدد جميع عادات المجتمع ، جميع نظمه العائلية والاقتصادية والسياسية . اما التغيير الذي حدث في الأوضاع التي

كانت في الماضي شاملة واصبحت نادرة ، فهو أكبر تغيير حدث للدين . إنه ، بكلمة مختصرة ، تحرر الدولة والنظم السياسية الاجتماعية الاقتصادية من الدين ، استقلالها عنه تبعاً لمنطق خاص ، ثمّ اخضاعها الدين ذاتــه وسيادته . ان نقطة الجاذبية الاجتماعية تغيرت فأصبحت الهيئـــات والمقاصد والتنظيمات السياسية ، العلمية ، التربوية ، الانسانية ، الاقتصادية الخ... تمارس الأثر الاول والكبير في فكر وحياد الفرد . المهم في هذا التغيير ليس انفصال النظم عن الكنيسة وسلطتها ، بل في بروز مصالح وقيم لا صلة لها بالكنيســة أو الدين، أو هي ضد الكنيسة والدين، تسود الآن مقاصد ومشاعر المؤمنين انفسهم .

أغفل ديوي في هذا الموقف الأديان الجديدة ، الاديان الزمانية التي ألفت هذا التعدد الاجتماعي ، فأرست ، من جديد، جميع المظاهر والنظم الاجتماعية والروحية على قاعدة ايديولوجية شاملة كلية . لقد كتب ذلك في كتاب ظهر قبل ظهور الشيوعية والنازية والفاشية ، ولكن تجارب الثورات الليبراليـــة الديمقراطية كانت موجودة يمكنه الاعتماد عليها في تصحيح مفهومه .

كانت حجة فلاسفة القرن الثامن عشر في مفاضلتهم بين الوحدانية والوثنية ، وفي تفضيل الثانية على الاولى ، ميل الوحدانية الى اتخاذ موقف مطلق مقفل ، واضطهاد من يخرج عنها اضطهاداً قاسياً . لا شك ان هـــذا الوصف صحيح ، ولكنه ينطبق على الوثنية ايضاً ، على صعيد آخر ، اذ كانت صفــة الاعتدال تميز موقفها الديني فقط مع المجتمعات الاخرى ، لأن من مبادىء الوثنية الاولى القول بآلهة مستقلة في المجتمعـات المتخلفة ، تقتصر عليهـــا ولا تتجاوزها . ولكن في موقفها القبليّ ، في حدودها الخاصة ، فإن المجتمعات الوثنية كانت تتصف هي الاخرى بهذا النوع من المواقف المقفلة ، ومن الاضطهاد للانحرافات الفردية .

وجد جاسبرز ان زعم الكنيســة بأنهـــا حقيقة مطلقة شاملة يشكل « فضيحة » ، لأنها تمثل دينـــاً واحداً فقط بـين اديان اخرى . لا شك ان

جاسبرز كان على حق تام من ناحية فكرية فلسفية صرفة . ولكن العقائد الكبرى التي تستطيع اجراء تحول عميق في الانسان هي تلك التي تزعم انها الحقيقة الشاملة . فهذا العنصر الكلي هو الذي يولد فيها الحماسة الكافية لاجراء التحويل .

ادرك كياركجارد هذه الحقيقة اكثر من جاسبرز، عندما هاجم اللاهوت البروتستانتي بعنف وضراوة فأكد باستمرار بأن المسيحية يجب ان تكون صحيحة بشكل مطلق ، او مزيفة بشكل مطلق ، وان ليس هناك من موقف وسط . كانت القرون الوسطى دنيا هذا النوع من المسيحية . فأي خروج على التقليد كان يعاقب بالموت ؛ وامتلاك توراة بلغة محلية مثلاً كان امراً يعاقب عليه بالاعدام . وكذلك كان العقاب ذاته ينزل بمن يلبس ثياباً لا تقرها السلطات الدينية .

الخصام بين الدومينيك واليسوعيين مثلاً ، حول السماح ببعض الطقوس بين الصينيين الذين اعتنقوا حديثاً المسيحية ، وهي قضية شهيرة هزّت العالم الكاثوليكي كله عام ١٧٠٠، كان يدور حول قول صيني مأثور : « اعبد السماء »، ان كان يسمح به او يعتبر تجديفاً وشكلاً وثنياً فاسداً . صدرت في الموضوع مجلدات اثر مجلدات تحاول كل منها ان تدافع عن وجهة نظرها الخاصة .

جعل ماريتان وغيره، من انهيار المطلق الديني والحقائق الخالدة التي انطوى عليها ، السبب الذي يكمن وراء انحطاط السلطة وجميع المشاكل الاخلاقية الانسانية التي يعانيها الانسان الحديث . حوت الفلسفة الاجتماعية التي برزت وراء الانقلابات الحديثة نسبية فلسفية ، ادت الى اظهار شكل جديد للمطلق. ان رفض المسيحية ، او الدين ، او الله وعالمه الآخر لا يعني ابداً ان الانسان خسر الايمان بأية حقيقة مطلقة ، كما ان الميل او الشوق لهذه الحقيقة لا يعني ان الانسان يجب ان يؤمن بنوع معين من المطلق . فالناس يستطيعون دائماً ان يعبروا عن هذه الحاجة بالاعتراف بنظام مستقل يسود الاشياء واحداث

التاريخ ، ولا يتأثر بعواطف الناس ومشاعرهم . فعندما يتبنى الانسان فكرة او مذهباً كتفسير لوضعه الانساني فإنه لا يعمل بتأثير مناحيه المنطقية الفكرية فقط ، بل يتجاوب معه شعورياً . فهناك ، كما يبدو ، بعض الاوضاع والميول والحاجات السيكولوجية يولدها الولاء للمذهب ، فتجعل الفرد يؤمن بأن ما يحاوله او يصنعه هو جزء من نظام خالد . فهو يريد ان يشعر ان الاعمال التي يشارك فيها لن تذهب هدراً ، وان التاريخ ليس عرضاً لقضايا خاسرة .

ادركت جميع الحركات الانقلابية هذا المفهوم ، وما قالته آرنت في ان اعظم تحقيق حققه هتلر كان استثناء كل مناقشة في ايديولوجية الحزب الاساسية ، لا يصدق على هتلر فقط ، بل على جميع مؤسسي الانقلابات . اما سان سيمون وكونت فألغيا في الصورة التي ابرزاها عن المجتمع الجديد ، مبدأ الحرية ، لانه يولد في رأيها الفوضى ، وارادا اشادة سلطة اخلاقية جديدة ، كهنوتاً جديداً يلعب دور الكهنوت الكاثوليكي ، ويتألف من العلماء ، ويمارس سلطته بشكل يستثني حرية النقاش وحرية الضمير ، لأن فكرة الحرية تتعارض مع مبادىء مجتمع يخضع للمعرفة ، اذ لا مجال هناك للمناقشة في معرفة علمية . ثم ان المجتمع الجديد ينشأ من معتقد جديد ، ويفرض الخضوع له ، لأنه لا يمكن مناقشة الاسس الاولى التي يبنى المجتمع عليها .

عبّرت الحركة السان سيمونية عن ذلك بصراحة ، خير تعبير ، في بيان اصدرته في اول آب عام ١٨٣٠ ، وقالت فيه : « اننا إن كنا نطالب بحرية جميع العبادات الآن ، فذلك كي تتمكن عبادة واحدة من الارتفاع فوق اطلال ودمار ماضي الانسانية الديني ؛ وبحرية الصحافة ، فلأنها الشرط الاساسي لإعداد توجيه شرعي للفكر ؛ وبحرية التعلم ، فلكي يستطيع مذهبنا من الانتشار بسهولة ، فيصبح في احد الايام المذهب الوحيد الذي يحبه ، ويعرفه ، ويمارسه الجميع ؛ وبتدمير الاحتكارات ، فلكي نتمكن من بناء تنظيم واحد نهائي للمجتمع الحضاري الصناعي » .

عبّر لويس فايو ، وهو مفكر كاثوليكي ، عن الشيء ذاته عندما قـال : « انني اطالب بمبدأ حرية القول ، لأنـه مبدأكم ، ولكنني عندما استولي على الدولة امنعه عنكم ، لأن ذاك مبدئي » .

(الرابع) : تشطر كل ايديولوجية انقلابية ، كما تبين لنا سابقاً ، العالم والناس الى شطرين . انهـا تشطر اولاً التاريخ الى قسمين : القسم الذي يبدأ بهـا ، والقسم الذي تقدم عليهـا ؛ وهي ، ثانياً ، تشطر النـاس الى شطرين : الشطر الذي يساندها والشطر الذي يناوئها . وهي تعتمد كل وسيلة ممكنة في تثقيف الناس او المؤمنين بها ، بضرورة التحرر التام من الماضي وإلغائه ، وبأن هناك في الكون قسمين من الناس فقط ، اتباعها والآخرين . ان جميع الفروق والاختلافات المادية والطبقية والثقافية الخ ... بين الآخرين هي بدون قيمة أو وزن ، عندما تقاس بالفرق الذي يفصل بينهم وبين اتباع الايديولوجية . تقود هذه الخاصة الى موقف كلي .

هذه الثنائية الاخلاقية الواضحة التي نراها في الانقلابات، التي تقسم الناس الى اصحاب خير واصحاب شر، الى من حق لهم الخلاص ومن حُكم عليهم بالعذاب، ترجع ، في الواقع ، الى ثنائية ميتافيزيقية تتقدمهـا في الايديولوجية ، وهي تلك التي تقسم الناس الى الذين ينتمون الى الحقيقة ام لا ، والذين يجدون انفسهم ضمن مملكة الحق او خارجها ، في مدينة الناس او مدينة الله .

ان ما قاله تارتوليان من انه ليس هناك من شيء مشترك بين اثينا والقدس ، يصدق على كل ايديولوجية انقلابية ، في « المدينة » التي تريد انشاءهـا وفي « المدينة » التي تريد ازالتها .

فعندما ينشد الشيوعي : « ان الحزب الشيوعي سيصبح الجنس الانساني »، فانه يعني ليس فقط ما يقول ، بل يعبّر في ذلك عن منطق كل ايديولوجية انقلابية . اعطى لينين مرّة التعليمات التالية : « اننـا نسأل الفرد ، ما هو موقفك من قضية الثورة ؟.. هل انت معهـا او ضدها ؟.. فإن كان ضدها

قتلناه رأساً ، وان كان معها رحبنا به بين صفوفنا للعمل معنا » .

كتب ستالين في قضايا اللينينية ، معبراً بذلك عن موقف الايديولوجية الشيوعية العام ، بأنه من غير المعقول ان يستمر الاتحاد السوفياتي ، جنباً الى جنب ، مع الدول الاستعمارية ، فأحدها يجب ان يسود الآخر نهائياً .

كان الانكليز في القرن الثامن عشر يقولون: بما ان الملك هو رئيس الكنيسة الانجليكية ، وبما أن كل كاثوليكي صحيح يدين بطاعته الاولى الى البابا ، فليس من كاثوليكي صحيح يستطيع ان يكون انكليزياً صحيحاً .

كان روبسبير يطالب دائماً بإرادة عامة واحدة، ارادة تكون اما جمهورية وإما ملكية . لم يستطع دعـاة الانقلاب الفرنسي أن يفهموا مونتسكيو في تحديده للفضيلة بأنها تخضع لضوابط وحدود ، فاعتبروا هذا التحديد نتيجة قلب لا يعرف المشاعر الكبيرة . كانت الفضيلة غـير محدودة ، تنكر الحدود دائماً في نظر الدعاة الانقلابيين .

عبّر برنارد شو عن هذه الخاصة ، عندما جعل أحـد النبلاء في مسرحية « القديسة جان» يعلن لكاهن : « ان الناس لا يستطيعون ان يخدموا سيدين في الوقت ذاته . فإن تغلب حب الوطن على انفسهم فإنه يعني نهـاية سلطة الإقطاعيين والكنيسة ، أي نهايتك ونهايتي » .

ان الايديولوجية الانقلابية تنكر ذاتها وتخسرها وبالتالي تخسر كل موقف كلي اذا ما سمحت بوجود معتقد آخر يعايشها . هـذا الطابع الكلي يشكل، على الرغم مما يحمله من مآس وآلام ، محرضاً كبـيراً على العمل البطولي . فالانسان لا يستطيع ان يتابع، بولاء وإخلاص وتضحية، مقاصده العقائدية إن عجز عن اعتبارها مقاصد ذات قيمة شاملة . قد يرى اريكسون في هذا الميل الكلي خاصة سيكولوجية ، وقد يرى نيبهور فيه غريزة دينية ، ولكنه دون شك ميل يعبّر عن ذاته في كل موقف عقائدي انقلابي ، دينياً غيبياً كان او زمانياً . يُريد الانقلابي ان يعمم قيمه ويجعلها شاملة . انها فريضة يدفعهـا

للضرورة الاخلاقية الباطنية في الايديولوجية الانقلابية . وحركته ليست حركة اخرى فقط ، بل هي الحركة المحتوم عليها بقوى التاريخ ان تنهي كل وغع يدعو الى حركة اخرى .

فبين ايديولوجية تقليدية استنزفت حيويتها ، وبين ايديولوجية انقلابية جديدة تنزع الى تحقيق ذاتها ، تبرز خاصة كل انقلاب كبير ، وكل «انقلاب» لا ينشأ ضمن هذا الاستقطاب الايديولوجي لا يكون انقلاباً أساسياً ، بل حركة هامشية جزئية او إصلاحية . رأت فرنسا التي أصبحت في قبضة الايديولوجية الجديدة انها لا تزال تواجه الايديولوجية التقليدية في السجن ، ولهذا وجدت نفسها تسير عفويا الى تحرير السجن ذاته منها . والايديولوجية الشيوعية ، في صراعها لتحقيق ذاتها ، كان عليها ان تُسرع الى قتل الرمز الاول ، لأن إزالته كانت ضرورية في تأكيد نصرها السياسي ذاته ؛ لذلك ، لم يكن غريباً أن نرى سان جوست ، في مجرى اتهامه العام للويس السادس عشر ، يقول فيه : « لويس ، الاجنبي الغريب بيننا » . كان اعدام لويس السادس عشر او نيقولا الثاني نتيجة حتمية للنزوع الكلي في الايديولوجية ؛ لم يكن اعدام الواحد أو الآخر للانتقام أو العقاب أو التشفي ، بل لازالة الملجأ الأخير والرمز الأساسي للايديولوجية التقليدية .

تجعل هذه الخاصة الايديولوجية تسرع دائماً الى تهديم كل ما يذكرها بالتقليد العقائدي السابق من هياكل ، وتماثيل ، وقصور ، وأسماء ، وشوارع ، وحدائق ، وكتب الخ ... فالمسيحيون الأولون هدموا هذه المظاهر التي تذكر بالوثنية الرومانية وبآلهتها ، والبروتستانت هدموا الكنائس ، ودمروا وشوهوا تماثيل مريم والقديسين ، وأزالوا كل ما رأوا انه يذكر بالوثنية . يتردد الشيء ذاته في الايديولوجيات الزمانية الحديثة .

تأبى الايديولوجية الانقلابية ، في اتجاهها الكلي ، معايشة اية ارادة فردية مستقلة . فإن كانت النازية قد قتلت روهم وأتباعه ، وكانت ترسل الى

المعتقلات نازيين من كبار الحركة ، فليس لانهم كانوا يعارضون النازيـــة أو يقاومونها فقط ، بـــل لانهم تجاسروا على التعبير عن ارادة فردية مستقلة ، في نظام تأبى طبيعته ذاتها اعطاء أي مكان لهـــذا النوع من الارادة . كانت محاكمات موسكو الشهيرة نتيجة الاتجاه ذاتـه ، فضحاياها كانوا ماركسيين ، حاولوا أن يمارسوا حرية النقد والسلوك .

من هنا ، يمكن الاستنتاج بأن التماثل، وليس الاختلاف، بين الايديولوجيات المختلفة هـــو الذي جعلها تتناقض وتتخاصم . فالعداء بـــين المسيحية والشيوعية، أو بين الشيوعية والنازية، يرجع الى الشبه المائل بينها ، في ان كلاً منها تحاول الامتداد اللامحدود الذي يأبى معايشة ما ينقضه او يثير الشك فيه.

فكل ايديولوجية انقلابية ، ان هي نشأت في فكرة مجتمع نموذجي مثالي ينتشر منه الايمـان الجديد عن طريق التقليد والاقناع ، او في فكرة اصلاحية تتابع سلسلة من الاصلاحات لا تنقطع ، أو في ثورة عنيفة تلغي الواقع السائد الغاء تاماً ، تتجه دائماً الى العالم كله ، وتأبى معايشة ما يعارضها ، وتعمل على امتداد مجتمعها الجديد الى الانسانية جمعاء .

(الخامس): تتميز الايديولوجية الانقلابية، كما اتضح مقدماً ، بنزوع عميق الى الوحدة ، يقود بدوره الى الامتداد الكلي . ان كل تقييم لتجارب الحياة يعني تأكيد بعض القـــيم والاشياء واستثناء البعض الآخر . فشوق الانسان للوحدة العامة في الاشياء هو من أهم مـــا يميز الوضع الانساني ، والايديولوجية الانقلابية تحاول ان تحقق الوحدة تلك فيما تحاوله من حل للمتناقضات الذاتية والخارجية . لذلـك ، كان منطق الايديولوجية يفرض في النظم والمظاهر الخارجية أن تعبّر عنها ، فتجد الحركة الانقلابية نفسـها مدفوعة دفعـاً عفوياً الى بلورة النظم والمظاهر في هذا المنطق ، عن طريق امتداد كلي عام .

كان الامتداد الكلي يلغي جميع الهيئات والنظم والتكتلات والتشكيلات الوسطى او المستقلة التي تنفصل بين الفرد وبين الدولة الانقلابية التي تنفـــذ

الايديولوجية . فدعاة الانقلاب الفرنسي مثلاً تجاهلوا تماماً الوحدات الوسطى، لأن القوانين التي يصدرها المواطنون في مجموعهم او وحدتهم العامة ستكون كاملة الى درجة تتحقق فيها ، كما اعلن كوندورسه ، وحدة مصالح كل فرد مع مصلحة الكل . هذا قاد الجمعية الى الاعلان بأن « الغاء كل تكتل جزئي ينشأ بين المواطنين هو شرط اساسي ضروري للدستور . فالجمعية تلغي لذلك جميع النظم والهيئات التي تضر بالحرية والمساواة في الحقوق، فلن يكون هناك بعد الآن اية هيئات اقتصادية او مهنية او فنية او تجارية . ان القانون لن يعترف ايضاً بالرهبنة » .

بشر روسو ، نبي الثورة ، بارادة عامة تستثني كل تجمع خاص ، وفرض إلغاء جميع التكتلات الخاصة ، كي يتم التعبير عن الارادة العامة دون تأخير . يجد هذا الديالكتيك الانقلابي الكلي ، الذي يرافق جميع الانقلابات الكبرى ، صورة واضحة عنه في روسو ، وهي اول صورة حديثة يعلن فيها عن ذاته . فانتصار الشعب الحقيقي ، او قادة الشعب الذين يعبرون عن الارادة العامة ، يُلغي البرلمان وجميع النظم والقوانين المتبعة ، وبذلك يُصبح الشعب الذي تقع مقاليد السلطة المباشرة في يده ، الشارع الجديد الذي يراقب المجتمع ككلّ ، بدون أن يخضع للمنافع والاهواء الجزئية أو الشخصية ، ويعمل على بناء الامة الجديدة تبعاً لقوانين يستوحيها من حكمته العليا . يُزيل الشعب ، في سبيل هذا القصد، المؤثرات والأفراد الذين يخرجون على ارادته ، او الذين لا يعبرون عن الارادة العامة ، التي تعلن عن ذاتها في العقد الاجتماعي الجديد الذي اشادته الثورة ؛ يبدأ عندئذ تثقيف الامة كما تريد الارادة العامة .

يتمثل ذلك بشكل واضح في موقف روبسبير من قضية الملك . فقد كان يعلن دائماً ان صوت الشعب هو صوت الله وصوت العقل وصوت الارادة العامة ، وما لبث ان أكد بأن الجماهير وحدها تكوّن الامة . لهذا قاوم بضراوة ونجاح استفتاء الشعب في مصير لويس السادس عشر ، فطلب اولا ضمانات

باستثناء المواطنين الاشرار والمعتدلين والنبلاء والباطلين .

تغلبت ارادته فحصل على الضمانات التي ارادها ، فكانت النتيجة استثناء الاكثرية من الاقتراع . ففي باريس ، نرى أقلية ضئيلة تسجل اصواتها ، وفي بعض الدوائر كان عدد المقترعين يبلغ واحداً من عشرين فقط . أما في فرنسا كلها ، فقد اقترع العشر فقط . أما سان جوست فاننا نجد وراء موقفه اعتقاداً بوجود وحدة اصيلة شاملة في المجتمع . ان واجب الثورة ليس فرض ارادتها أو سلوكها الخاص ، بل إزالة العثرات التي تحول دون ظهور تلك الوحدة ، وهو هدف نشأت الثورة لأجله . انها وحدة تأخذ وجهها الأصيل ، وتتكشف حية واضحة ، عندما تكون جميع عناصر الوجود الاجتماعي قد اتخذت مواقعها الصحيحة . هكذا زالت كل المستويات والتشكيلات التي تتوسط بين الفرد أو الشعب والسلطة ، فأصبح الشعب مصدر كل القوانين ، والمترجم الوحيد للدستور ، والمراقب على المحاكم والقضاء .

لا نعجب ، بعد ذلك ، بأن نجد سان جوست وروبسبيير يتطلعان الى إسبارطة كمثال للحرية . أكد بيونوراتي ، وهو من اهم اصوات الدور اليعقوبي، ومن اهم دعاة المفهوم الديمقراطي في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، من جهته ، بأن فرنسا خسرت الديمقراطية والحرية ، بسبب تعدد الآراء والنظريات ، وتناقض المنافع والمصالح ، وان سلطة قوية لا تقاوم ، تحركها ارادة واحدة عميقة الجذور ، وتلغي جميع التكتلات الخاصة، هي ضرورية لتوطيد المساواة في مجتمع منحل .

تنظر الليبرالية ، ولا شك ، إلى السياسة كقضية تجريبية ، وتعتبر المذاهب السياسية محاولات براجماتية ، وتعترف أيضاً بمستويات مختلفة من السلوك الفردي والجموعي تبرز كلها خارج قطاع السياسة . ولكن ، إن هي فرقت بين هذه المستويات ، وبينها وبين السياسة ، فليس لأنها لا تنطوي على موقف كلي تجاه المظاهر الاجتماعية الثقافية ، بل على العكس ، فبسبب الموقف الكلي

ذاته الذي تكامل فيها بشكل بارز . انها ، كأية ايديولوجية انقلابية أخرى تنشأ في افتراض حقيقة واحدة في السياسة ؛ حقيقة سلبية ، ولكنها مطلقة ، لأنها تعتبر أن هناك نوعاً سياسياً واحداً فقط ، يمكن للعدالة أو الحرية أو الخير أو الفضيلة أن تتحقق فيه . فهي ، كأية انقلابية أخرى ، تفترض نظاماً محتوماً كاملاً منسجماً في الأشياء والتاريخ ، يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إليه بشكل تلقائي وبدون مقاومة . تفصل الليبرالية بين السياسة وبين النواحي الاجتماعية الأخرى ، ولكنها بدلاً من السياسة ، جعلت من الاقتصاد الصعيد الأساسي للوجـــود . فبدلاً من توسيع السياسة وسّعت الاقتصاد حتى شمل الوجود الانساني ككل ، فكل فكر أو عمل انساني يتميز بمعنى اجتماعي ما ، ويقع بسبب ذلك في دائرة الاقتصاد . ان أفكارها السياسية قد تكون مجموعة من المبادىء البراجماتية ، تنطبق على جزء من السلوك الانساني ، ولكنها تشكل جزءاً في اطار كلّ اجتماعي محتوم في حركته وقوانينه العامة . وهي لا تحتاج إلى أن تكون أكثر من مبادىء برجماتية ، لأنها وُفقت الى الإطار الايديولوجي العام الذي يخدمها .وهي جزء من فلسفة منسجمة شاملة تمتد إلى كل شيء ، وكما في غيرها من الفلسفات الأخرى، تطبق هذه الفلسفة على النظام الاجتماعي . أما القصد النهائي منها فيتحقق كما يتحقق في الانقلابات الأخرى، أي عندما تسود الفلسفة مناحي الحياة جميعها سيادة تامة . ولكن الليبرالية لا تحتاج الى تلك السيادة عن طريق إرغام سياسي، لان حركة المجتمع التطورية ذاتها ستقود الى تحقيقهـا . ولكن من ناحية اخرى ، فرضت الليبرالية ذاتها عن طريق الإرغام السياسي ولجأت ، بسببه ، الى العنف .

تسعى الليبرالية ، كغيرها من الايديولوجيات الانقلابية ، إلى إنشاء مجتمع منسجم مترابط ؛ هذا يعني أن أفراد هذا المجتمع يجب أن يعيشوا على صعيد واحد من الوجود . ولهذا نجد ، في الواقع ، أنه على الرغم من تأكيدها على مستويات متعددة ، فالفواصل بين تلك المستويات كالمستوى الزماني أو الغيبي ، الاقتصادي أو الفني ، المادي أو الأخلاقي الخ ... تزول ويبرز بدلاً

منها صعيد واحـد للوجود . فالمقياس الوحيد في قياس قيمة الأشياء ومكانتها أصبح واحداً ، وهو المنفعة الاجتماعية الواحدة ، سعادة الأكثرية ، الارادة العامـة . أعطت الليبرالية تلك المجردات شكل الحياة ، فكانت تتكلم عنها وكأنها شيء محسوس منظور .

لهـذا ، فالتفريق الذي يعلنه بعض المفكرين بين ديمقراطية ليبرالية ، وديمقراطية كلية ، او اوتوقراطية ، لا يجد مبرراً له في التركيب الايديولوجي المحض، أو الواقع التاريخي الذي يمثلها ؛ فكلاهما كلي اثناء الطور الديناميكي في تحققه ؛ قد يختلفان بشكل ما في مفهوم الحرية ، ولكن في الدور الدينـاميكي الثوري تصبح الحرية إرغامية مقترنة بالعنف ، تؤمن بأن تحققها يتركز على الوصول الى قصد كلي . يبرز الدليل على صحة قولنـا في التاريخ الحديث ، حيث نرى ان كل ديمقراطية ، ليبرالية كانت أو اوتوقراطية ، اقترنت بامتداد كلي ونشأت فيه .

كان مبدأ تعدد المنافع والآراء ، الذي يعتـبر اليوم خاصة اساسية في الديمقراطية ، كما تقدم في مكان سابق من هذا الكتاب ، غريباً عن ذهن آباء الديمقراطية ، وبعيداً عن تشكيل عنصر أساسي فيهـا . فمفهومهم الاساسي يفترض الوحدة والاجماع ، اما التأكيد على مبدأ التعدد ، فقد جاء فيما بعد ، إثر التجربة اليعقوبية .

فعندما تتطور الليبراليـة الى نظـام كلي ، يلغي الحريات وينقض التنظيمات والتشكيلات الخاصة ، ويركز السلطة ، ويمتد امتداداً كلياً ، فليس لأنها تكون قد تناست فلسفتها المجردة وما تنطوي عليه من فردية ، بـل على العكس ، لأنهـا تتخذ موقفاً رزيناً وكاملاً تجاه قيم هاته الفلسفة وما تنطوي عليه من فردية . لقد جعلت من الفرد الحقيقة الأولى التي ترجع اليها، وأرادت ليس فقط تحريره من القيود ، بل هدم جميـع النظم والعادات المتبعة ، وصنعها من جديد ، سعياً وراء قصد واحد ، هو تأمـين الحريات والحقوق للفرد ،

وتحريره من اي اعتماد على قوى خارجة عنه . لقد كانت تقصد الفرد المجرد، في ذاته ، ولكن ، كي تصل اليه في ذاته ، كان من الضروري الغاء جميع الفروق والنظم الخاصة واشكال التباين السائدة ، وهذا بدوره قاد الى فكرة مجتمع ينشأ في وحدة عامة تساوي بين الجميع وتعبر عن ارادة واحدة عامة . هكذا قام الامتداد الكلي الذي ميزها والذي كان من طبيعته ان يلغي الحريات والحقوق والتكتلات المستقلة ، لأن هكذا فكرة تقود الى هكذا نتيجة حتماً وضرورة بقوة ديالكتيكها الخاص . ولكن الامتداد الكلي لا يعني ، في نظر المنادين به ، الغاء حرية الفرد وحقوقه ، لأنه امتداد يقوده الى ذاته وعن طريقه يطيع ذاته الحقيقية . فكرة الانسان المجرد ، أي فكرة الانسان المستقل عن الجماعات التاريخية التي ينتمي اليها ، تصبح عادة قاعدة قوية للامتداد الكلي .

لذلك نرى مثلاً أن الحركات التي تدعو الى محبة أخوية بين الناس تنتهي ، كالحركات التي تنقض هذه المحبة ، في التبشير بالحقد والبغض حتى ضد الأم والأب والأخ والصديق . أدركت الكونفشية هذا الخطر في التجريد العقائدي العام ، فنقضت تعاليم ماتزو الذي دعا إلى محبة إنسانية عامة أقامت العائلة مكانها .

انتهت فردية كياركجارد أيضاً كفردية البروتستانتية في اطلاق لا يقل حدّة وشدة . فهناك حقيقة واحدة فقط ، السعادة الأبدية في يسوع ، وهناك قرار واحد صالح ، وهو أن يحيا الفرد حياة مسيحية . إن باسكال أيضاً انتهى في الجانسينيسم ، أي بنظام كلي تحدده عليه الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، على الرغم من أن قصد الحركة كان الرجوع الى نقاء المسيحية .

رأى الاقتصاديون الليبراليون مثلاً أن المبادىء التي جاؤا بها تنطبق على جميع الأزمنة والأمكنة . دهش ماركس من هذا الموقف وانتقده بشدة ، ولكنه لم يكن أقل طموحاً ، فانتهى ، هو الآخر ، الى مبادىء عامة تشمل جميع الأزمنة والأمكنة .

تسود الايديولوجية الانقلابية الواقع ، حتى وإن هربت وخرجت منه . يذكر فابر ان التقشف المسيحي الذي هرب أولاً من العالم الى العزلة ، ساد العالم الذي رفضه من الاديرة وبالكنيسة . ولكن في البروتستانتية فانه رجع الى سوق الحياة بعد ان اغلق ابواب الأديرة وراءه .

ان اديان الشرق الاقصى لم تهرب فقط من واقعية وحقيقة العالم الخارجي المادي ، بل رفضته ومالت الى الانسحاب بذاتها الى دنيا التأمل ، تاركة هذا العالم الحسي وراءها . ولكن بالرغم من هذا الموقف النظري ، نجد ان هذه الأديان سادت الواقع سيادة تامة ، وتغلغلت اليه في جميع مناحيه ، ولم تترك فيه شيئاً دون ان تجعله صوتاً لها .

ان كل ايديولوجية انقلابية ، وان أعلنت قداسة الفرد والانسانية ، فإنها في الواقع لا تحب الفرد أو الانسانية كواقع موضوعي، بل كفكرة. انها تتجاوز الفرد والانسانية كواقع ، وتمنح ولاءها لفكرة مجردة تحملها وتبشر بها ، عن الفرد والانسانية . فهي لا تحب الأفراد الأحياء ، وتذهب الى ابعد من ذلك ، الى فكرة العدالة أو المجتمع الفاضل المجردة ، وتثور ضد وضع عام شامل يستبد ويظلم، ولكنها تبرز ضده حقيقة عامة شاملة ، تتجاوز بها الوضع الذي يستبد ويظلم . هذه الفكرة الشاملة المجردة تحول الفرد الى أداة في خدمتها ، وتنكر عليه أية قيمة مطلقة أو حياة ذاتية .

بين الايديولوجيات الانقلابية ، نجد بعضاً منها يبشر ، بشكل واضح صريح ، بأولوية المجموع على الفرد ؛ ونرى ان مصلحة المجموع ، كما تعبّر عنها الحركة الانقلابية ، تبرّر تضحية الفرد ، وأية تشكيلات خاصة في تحقيق قصدها العام . نبع الامتداد الكلي في هذه الحركات مباشرة من هذا المبدأ الاساسي ، ولهذا ، يظن الناقد الذي لا يتجاوز المظاهر أن الامتداد الكلي يرجع الى نظرية مجردة في تحديد علاقة الفرد بالمجتمع ، وأن هذه النظرة كافية في تفسير تلك الخاصة . ينشأ هذا المفهوم في خطأ اساسي . فالامتداد الكلي

لا يعود الى سبب من هذا النوع فقط ، بل الى تركيب تولده الحركة الانقلابية اولاً ، عندما تعلن عن الايديولوجية التي تبرز منها كمطلق ، كقانون عام يسود التاريخ ، كنزوع للوحدة الخ ... وثانيـاً ، الى وضع نفـسي فكري يولده الوضع الانساني ذاته في الفرد ، وهو نزوع عام من قبل الفرد عامة الى حل شامل نهائي يفسر له الوضع بالذات .

في قصة لانكوف ، حائز جائزة ستالين ، نقرأ ما يـلي : « ان الناس تعذبوا عبر آلاف السنين ، لأنهم لم يفكروا بطريقة مماثلة . ولكننا ، نحـن في الاتحاد السوفياتي ، قد فهمنا الواحد الآخر . اننا نفكر بشكل واحد حول قضايا الحياة الأساسية . اننا أقوياء في هذه الوحدة الايديولوجية التي تشكل مصدر تفوّقنا على بقية الشعوب التي تعيش منقسمة ممزقـة في التعدد الفكري الذي يسودها » .

هذا النزوع الى الوحدة الذي يميز الايديولوجية الانقلابية يساعد في توليد خاصة اخرى : الامتداد الكلي فيها .

(السادس) : تعني الايديولوجية الانقلابية ، بكلمة اخرى ، مفهوماً عاماً في الحياة من زاوية معينة . هذا يعني بدوره قصورهـا عن ضم جميع أحداث ومجاري وتحولات وقوى ومستويات التـاريخ والحياة في منطقها . تريـد الايديولوجية ان تدمج الواقع بها ، ولكن الواقع يتفوق بشكل هائل على كل تفسير ، على كل منطق ، او كما يقول ارتو على كل الأساطير ، على كل ألوهيـة ، على كل ما يعلو فوق الواقع ، مما يعني إرغام كل شيء يناقضها في منطقها أي امتداد الايديولوجية الكلي .

ان طبيعة هذا التفسير العام الذي تنشأ فيه ، يجعل الايديولوجية تقابل ، عند ظهورها ، قوى عديدة مناقضة لها ، وتجد نفسها محاطة من جميع جوانبها بعراقيل وموانع تعثّر سيرها وتحاول القضاء عليها . لهذا ، تجد الايديولوجية أن مصيرها يعتمد على حدّة الوحدة التي تستطيع ان تنشئها بين اتباعها أولاً ،

وفي الوسط الذي يحيط بها ثانيـــة . ان فعاليتها وقابليتهـــا على الانتصار مرهونان ، في حالة كهذه ، بدرجة الوحدة الشعورية التي تولدها ، مما يفرض الامتداد الكلي .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، بمفهومها العـــام ، ان تشمل التاريـــخ ككل ولكن هذا الشمول مستحيل ، لأنه يستحيل على الناس ان ينظروا الى التاريخ ككل ، لأنهم ، هم أنفسهم ، جزء من التاريخ ، فيعجزون بسبب ذلك ، عن الوقوف خارج التاريخ يترجمونه ويحكمون عليه . هذا يعني ، بكلمة اخرى ، ارغام التاريخ .

عندما نطبق نظرية من النظريات ، او موقفاً من المواقف العقائدية ، نجـد امامنا طريقين فقط ، الأول تحوير النظرية بشكل يجعلها اكثر انسجامـاً مع الواقع وقواه ، والثاني ، رغام الواقع او تحويره لدرجـة يتجانس بها مـــع النظرية . ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرّة ، بمنطقهـا الخاص ، لاعتماد الطريق الثاني بسبب طبيعة الفرضيات الأخرى التي تتكوّن منهـــا . ينقض منطقها الواقع السائد نقضاً تاماً ، والواقع يأبى ان يدخل منطقها ، فتحاول آنذاك ان ترغم الواقع على الانسجام معها .

ان أية دراسة لبرامج وأعمال الحركات الانقلابية الحديثة تكشف بوضوح عن ان تهديم المجتمع السائد او التقليدي ، ليس وحده غاية هذه الحركات ، بل عن ان التهديم هو كلي ، يُخضع كل ناحية من نواحيه الى تجديد تعيّنه الايديولوجية .

لهذا ، كانت الحركات الانقلابية تتخذ الموقف ذاته الذي كانت تتخـــذه الكنيسة في محاكمها التفتيشية . الطريقة الوحيـــدة في ابراز الحقيقة هي ، في نظرها ، كما كانت في نظر هذه الاخيرة ، اعلان الحقيقة مرة واحدة وأخيرة ، ومن ثم معاقبة الذين لا يقبلون بها . فان اعلن احد في روسيا مثـــلاً ، بأن الذرة خسرت ماديتها ، أو في المانيا النـــازية بان المسيح كان يهودياً ، فانه يلقى الاضطهاد ذاته الذي كانت تذخره الكنيسة للـكافرين . هذا يفسر كون

الخصام الفكري العقائدي بين الحركات الانقلابية الكبرى، لا يقتصر على المبادىء او النظريات العامة فقط، بل يتعداها الى جميع الجزئيات والتفاصيل. أثار الاختلاف على بعض النقاط الثانوية الجزئية، في الواقع، أنواعاً واشكالاً من الخصام، لا تقل عن تلك التي أثارها التناقض بين المبادىء الاولى. ان اول انشقاق حدث في الكنيسة الانكليزية الانفصالية في امستردام، لم يكن حول مشكلة مذهبية، بل حول «بريم» على كمي فسطان زوجة فرنسيس جونسون.

ان جميع الخصائص التي كشفنا عنها حتى الآن في الايديولوجية الانقلابية تعني شيئاً واحداً، وهو ان هذه الايديولوجية ليس باستطاعتها ان تحد ذاتها في منطقة خاصة أو محدودة. فالطابع غير المشروط الذي يميزها يعني انه يمتد الى كل لحظة من حياتنا، امتداداً كلياً غير مشروط.

لا يستطيع الفرد أن يعاني، أن يعتنق باطنياً، أن يدرك، وأن يحقق ذاته في ايديولوجية معيّنة دون معاناة نتائجها ومنطقها في تجاربه اليومية، لان المعاناة هي الطريقة الوحيدة في ارساء جذور الايديولوجية في أعماق نفسه، والطريق التي تصبح فيها الايديولوجية جزءاً من وجدانه. لذلك، تحاول الايديولوجية أن تتغلغل في التجارب اليومية وتسودها، وطريقها الى ذلك خلق وتحديد جميع النظم والعلاقات والقيم، بشكل يعبّر عن طبيعتها، وتنظيم عدد كبير من المنظمات والهيئات والتجمعات الجديدة، يمتد فيها النشاط الانساني كله بجميع وجوهه، وتتسع لجميع الافراد من جميع الاعمار والاعمال، فيشاركون فيها بشكل فعّال، ويشعرون بأنهم يحققون بها مقاصد هي، في الواقع، مقاصدهم. يرتبط بناء الانسان الجديد ارتباطاً مباشراً بتحقيق صفاته وميزاته في النظم والتنظيمات ومجالات النشاط اليومية، لان الدراسة النظرية وحدها لا تخلقه، بل الصراع ومعاناة تجارب يومية تمثله. ولكن، بما أن وضع الانسان الطبيعي يميل الى تجنب هذه الجهود والتضحيات، وبما أن الذين يستطيعون تحملها شوطاً طويلاً أقلية ضئيلة، فإن الحركة

الانقلابية تجد نفسها ، من هذه الناحية أيضاً ، مدفوعة الى دعم تلك الجهود ، بإزالة عنيفة للأفكار والنظم المضادة ، بالغـــاء أي تجمع مناوىء ، وبانشاء تجمعات تبلور الايديولوجية وتجعلها تجربة يومية في حياة الفرد . تتحقق جميع الحركات الانقلابية ، دون ابطاء وبشكل مباشر ، بأن الايديولوجية لن تسود بشكل تلقائي ، وبأنها تحتاج الى تنظيم كلي يكن وراءها ويرافقها ، والى دعاية مستمرة وتثقيف شامل في خدمة التنظيم ذاك . ان ايديولوجيات كالليبرالية أو البروتستانتية مثلاً ، لا تستطيع مهما أكدت على الحريات أو الضمير الفردي أن تترك الناس يعبّرون عن ذاتهم كما يحلو لهم ؛ ولهذا ، نراها ، في تحققها ، تحاول أن تخلق الاوضاع الموضوعية الصالحة لتثقيف الناس ، كي يتمكنوا من التحول الى أفراد صالحين في المجتمع الفاضل . تخـــاف الحركة الانقلابية على الايديولوجية وعلى ذاتها ، وطريق معالجة هــــذا الخوف تبرز في بلورة أفكار ومشاعر المجتمع ؛ أما جمهرة الناس فتكون عادة سهلة الانقياد والتثقيف عندما يُزاح عنها عناء تبني أفكارها بحرية .

هذه الأسباب المتقدمة : ضرورة سيادة التجارب اليومية ، ميل الانسان الطبيعي الى تجنب الجهد الفكري ، تجنب جمهرة الناس عنـــاء تبني الأفكار بحرية ، تفسر كيف ان الايديولوجية الانقلابية لا تؤكد ذاتهـــا في المجتمع الثوري الجديد الذي تحاول إنشاءه ، عن طريق الاقناع والجدل ، او طريـــق الوقائع والبرهان الموضوعي ، بل عن طريق الدعاية ، وعن طريـــق التثقيف الذي يمتد الى كل شيء ، ويستخدم ميل الانسان الى التقليد وانفتاحه للايحاء ، وليس عقل الانسان وامكان النقد فيه ؛ وكي تتمكن من ذلك تحـاول عزل المجتمع عن المؤثرات الخارجية والداخلية ، كي لا تدخله قوى لا تحمل طابعها . ان أقرب الأمثلة إلينـــا بهذا الشأن ، يبرز في التجربة الصينية الشيوعية الانقلابية ، حيث نجد كلمة تدل بوضوح على تلك الظاهرة . انهـــا كلمة « هزي ناو » التي ترجمها هنتر بكلمة « غسل الفكر » . فهي تعني ، في الواقع ، تنظيف الفكر من جميع بقايا وآثار النظام السابق ، والعقلية القديمة ، عن

طريق تثقيف جديد حادّ يُعد الفرد ويؤهله لأن يحتل مكانه في المجتمع الشيوعي الجديد .

انه برنامج تثقيف شامل تناول جميع مظاهر وجماعات المجتمع الصيني ، وامتد الى جميع السجون ومعتقلات المساجين الاميركيين ذاتها ، الى كل قرية ، والى كل شخص تقريباً في الصين ، وتشرف على تأمين سيره ما يُسمى بلجان الأمن العام ، وهي لجان مؤلفة من ثلاثة الى احد عشر عضواً ، وتؤلف في كل معمل ، أو هيئة ، أو قرية ، أو مؤسسة في البلاد .

ان ما يزيد من هذا الامتداد الكلي هو اعتماد الايديولوجية على التشريع في تحديد تركيب المجتمع الجديد . تبرز في وضع انهارت فيه القوانين والنظم التقليدية ، في وضع تحاول ان تدمر فيه قواعد وعادات الوجود التقليدي . وهذا يترك فراغاً هائلاً ، ليس من طريق الى معالجته إلا التشريع السريع .

ولكن ، بما أن قواعد السلوك والتركيب النفسي هي أمور تحتاج الى وقت طويل كي تتحول ثورياً ، فالاعتماد على التشريع الذي يرجو نتائج سريعة ، يعني إرغام الناس في مقاصد التشريع وفي التحولات التي يهدف إليها . يصبح التشريع ، في هذه الحال ، غاية بدلاً من ان يكون وسيلة ، ويزيد اعتماد الايديولوجية عليه تبعاً لتقدمها الانقلابي . ليست الايديولوجية الليبرالية الوحيدة التي تعتمد التشريع وما يلحقه من إرغام وعنف في تحقيق مقاصد الانقلاب العامة . إنها ميزة كل ايديولوجية انقلابية . ان مساوىء المجتمع تصبح نتيجة تشريع خاطىء ، وتصحيح الوضع يصبح تدريجياً مرتبطاً بتشريع او قوانين صالحة . يعني الاتجاه ذاك ان ديالكتيك ايديولوجية كالايديولوجية الليبرالية ، في تحققها ، ينتهي الى نقيض الفردية التي انطلقت منها . فعلى الرغم من ان الفرد هو نقطة الانطلاق ، أو النقطة التي تتركز عليها الحقوق والحريات ، فإن الشارع يكون نقطة الفصل والحكم . فهو الذي يُنتظر منه ان يبلور الحريات والحقوق ، وهو الذي يُفترض فيه توجيه المجتمع تبعاً

لصورة معينة . ان ما يدعم الاتجاه ذاك هو أن الايديولوجية الانقلابية تؤمن عادة بأن كل مشكلة تجد حلاً ، وأن السعادة ممكنة التحقيق عن طريق التربية . قد يؤمن بعضها ، كالايديولوجية الليبرالية ، بأن طبيعة الانسان صالحة ، وأن التربية الصالحة تكشف عن طبيعة الجوهر الصالح الذي تنطوي عليه ، وقد تؤمن كالنازية بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة غريزية شعورية تحتاج الى نوع معين من التربية تضبطها ، وقد تؤمن ، كالماركسية ، بأن الطبيعة الانسانية تحتاج ، كي تكشف عن امكاناتها الى إلغاء نظم الملكية وتحقيق الملكية العامة ، ولكنها كلها تعتمد ، في هذا الصعيد ، على التشريع وعلى التربية . ان اتجاهات من هذا النوع ، لا تؤلف بذور امتداد كلي فقط ، بل تدفع إليه ، في الواقع ، دفعاً حثيثاً .

امتداد الايديولوجية الكلي لا ينشأ بسبب أقوال المسيح وبولس ، أو نظريات روسو أو ماركس ، ولكن بسبب ما يحسّه دور اجتماعي تاريخي ممزق من حاجة ملحة الى فلسفة حياة جديدة . تعبر الايديولوجية عن هذه الحاجة وتجسّدها ، ولهذا فهي تلجأ الى امتداد كلي يعتمد الضغط والارغام . يلازم هذا الموقف طورها الاول . فعندما تتمكن من انشاء الارادة العامة الجديدة ، يزول هذا الموقف من تلقاء ذاته ، لان الحاجة اليه تزول آنذاك . ثمّ ان الايديولوجية الانقلابية تجد نفسها مضطرة الى الاسراع بانشاء الارادة العامة ، لان ارادة من هذا النوع ، لا العنف ، هي التي تكوّن الاساس الصحيح الدائم للدولة . فالناس يمحضون ولاءهم وطاعتهم باستمرار للنظم التي يشعرون بأنها جزء من الارادة العامة فقط .

كتب جيد في « رجوع من الاتحاد السوفياتي » ، « إن أرغم العقل على الطاعة ، فانه ، على الاقل ، يشعر بأنه غير حر ، ولكن ان وُجه مقدماً فأصبح يطيع بدون أوامر فانه يخسر حق وعي عبوديته » . قصد كل ايديولوجية هو في أن تحقق وضعاً من هذا النوع ، أي أن تسود سلوك الفرد ومشاعره دون أي ارغام . فمن أفلاطون في جمهوريته الى النازية ،

كان القصد دائماً بناء مجتمع جديد موحد ، يعمل بانسجام ووحدة بدون أي ضغط خارجي . كتب دي توكفيل في احدى ملاحظاته عن الولايات المتحدة، بأن الوطنية تمت عن طريق ممارسة حقوقها ، الى أن اندمجت نهائياً مع مصلحة المواطنين الشخصية . تحاول الايديولوجية الانقلابية أن تحقق النتيجة ذاتها ، فتزول آنذاك الحاجة الى الامتداد الكلي وما فيه من ضغط وارغام .

ان الهزّة التي عانتها روسيا بعد ستالين، وانتصار خروشوف بموقفه الجديد، علامة أساسية تدل على خروج روسيا من دور الامتداد الكلي العنيف ، ومن المرحلة الديناميكية المتكاملة ذاتها . ولكن هذا لا يعني أن الانقلاب الشيوعي أنكر مضمونه الكلي ، أو خرج على طبيعته الانقلابية ، بل على العكس ، أن هذا المضمون حقق امتداده ، ولهذا ، فلا خوف عليه من ظهور روح النقد ومن انكماش الضغط . فالتركيب السياسي العقائدي في الاتحاد السوفياتي وصل حالياً الى درجة قوية من الثبات والاستقرار ، تكفل له المناعة والبقاء ، فلم يعد بحاجة الى الوسائل والادوات التي كانت تفرضها طبيعة امتداده الكلي سابقاً ، ولكنه لا يزال بحاجة الى بعضها الى حد ما ، ولا يمكنه الاستغناء عنها تماماً .

لا شك في أن عهد خروشوف يعني تحولاً كبيراً عن العهد الستاليني، ولكنه، كما وصفه دايتشر ، تحول عن الارغام وليس عن مقاصد الارغام . فالطبيعة الكلية لا تزال تؤكد ذاتها ، ولكنها لم تعد تحتاج الى فرض ذاتها بالعنف والارغام ، كما في السابق ، لانها الآن خلقت عناصر ونظم ومجالات التجربة اليومية الفردية على صورتها . لهذا ، كان بامكان الدور الجديد أن يسمح بظهور درجة من تعدد الآراء وجو من النقد ، ولكنه دور يعمل ضمن فرضيات النظام الاساسية ، لا يمسها أو يخرج عنها . وبما أن هذه الفرضيات تقع مباشرة في نطاق الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية ، فان انكماش الامتداد الكلي اقتصر ، بالاخص ، على نطاق العلوم الطبيعية ، فأصبح من الممكن الكتابة عن ضرورة النقد وتعارض الأفكار كأساس للتقدم العلمي .

تجدر الملاحظة هنا بأن الكثيرين من النقدة يرون ان هذا الموقف الكلي يقود الى تقدم تكنولوجي ، ويحرّض على الخلق العلمي ، ولكنه يحول دون الازدهار الفلسفي . أما سبب التناقض فيرجع الى كون التكنولوجيا والعلم لا يتعرضان مباشرة ، على الاقل ، إلى معنى الانسان والى تحديد مكانه في المجتمع والدولة . اما الفلسفة والعلوم الاجتماعية السياسية السيكولوجية ، فانها لا تستطيع ان تتجنب هـذه المسائل ، ولذلك تجمدها الحركة الانقلابية في إطارها الايديولوجي الخاص ، ولا تعطيها اي مجال او فرصة في تجاوزه ، مما يقود الى تأخرها بعد حين ، وعلى الاخص ، بعد مرور المرحلة الديناميكية الحادة . ان تجميد الفلسفة والعلوم الاجتماعية السيكولوجية في إطار ايديولوجي معيّن ، يحوّل الحركة الانقلابية ، حسب تعبير دجيلاس ، الى حركة لافلسفية ، او ضد الفلسفة ، وضد التاريخ ، وضـد السوسيولوجيا في نواحيها النظرية المجردة .

(السابع) : تحاول الايديولوجية أن ترسي قواعدها في مشاعر الفرد وأن تضبط جميع المشاعر تلـك في شخصيتها ، وتعتبر ان نجاحها يتأكد عندما تتحول الى قاعدة وجدانية ، تسود قطاع اللاوعي والحياة الباطنية في ذات الفرد . هذا يعني مقاومة مظاهر النقد والاستقلال الفكري ، واعتماد التعصب ، وهذا بدوره يقود الى موقف كلي .

ان ما يدعى في السيكولوجيا بالمعرفة[1] او عملية المعرفـة ، لا مكان له في الدور الانقلابي ، والحركة الانقلابية تستخدمه فقط عندما تحتاج إليه . ان الايديولوجية الانقلابية ترى ان المعرفة في ذاتها ، ولأجل المعرفة ، تـؤدي الى تفكك في جهاد الفرد ، ونشاطه ، وجهوده ، ولهذا فهي تعمل على ضبطهـا واخضاعها لمذهبهـا . انها ظاهرة نجدها من افلاطون الى المسيحية التي عاقبت الانسان بطرده من الجنة بسبب شوقه الى المعرفة ، والتي أكدت في التـوراة ،

---

١ - Cognition

سفر الجامعة ، بأن « قدراً كبيراً من المعرفة يؤدي الى حزن كبير ، وأن الذي يزيد من المعرفة يزيد من التعاسة » ، ومن المسيحية الى النازية والشيوعية اللتين أطرحتا فكرة علم موضوعي او بحث مجرد وراء الحقيقة .

ان العقل المستقل يُضعف التقليد ويُصيب الروابط الشعورية العفوية بالوهن ، وبما أن وحدة المجتمع تجد قواعدها في ذلك التقليد أو هاته الروابط، فإن الاعتماد على العقل يعني إضعاف الوحدة تلك . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ كي تُعيد وتجدد الوحدة ، فإنها تجد ذاتها مضطرة ، بدافع ذاتي تلقائي ، الى استثناء العقل المستقل .

المجتمع الذي يعاني حرية النقاش ويرجع الى العقل المستقل وأحكامه في الحياة السياسية والعقائدية مجتمع خسر التقليد ، أو بالأحرى ، مجتمع يمر بمرحلة انتقالية تحرر فيها العقل من التقليد . فمناقشة أي موقف عقائدي او تقليدي، على ضوء النقد الفكري والعقل المستقل، يعني أن هذا الموقف خسر جذوره الحية في النفسية الجماعية . وبما أن الايديولوجية الانقلابية تنشأ ، في الواقع ، نتيجة انهيار التقليد والفراغ الذي يتركه ، وبما أنها تحاول بناء تقليد جديد ، يُصبح من الطبيعي أن تستثني العقل المستقل ، لأنه يتنافر مع بناء تقليد من هذا النوع .

ان التجارب التاريخية الثورية تكشف لنا أن مستقبل كل ايديولوجية انقلابية مشروط بدرجة التعصب الذي تثيره ، ونجاحها يرتبط بدرجة من الولاء المطلق الذي يجعل اتباعها يتمسكون بها كالايديولوجية الصحيحة الوحيدة . فنحن نميل دوماً الى الرجوع والاعتماد على المستوى أو الصعيد اللاواعي في كياننا ، لأننا نجد أن الوعي حمل ثقيل وعبء صعب . هذا الميل يفسر ، الى حد بعيد ، جاذبية الايديولوجية الانقلابية التي تُريح الانسان من مسؤولية الوعي الفردي ، وتجعله جزءاً من وعي عام يسود سلوكه .

طريق الوعي أو الاعتقاد الفردي لا يمكن ان يكون أساساً لأي نظام

ديني أو عقائدي . هنا تكمن الصعوبة الاولى التي كان على البروتستانتية ان تواجهها باستمرار . فأي « نبي » يستطيع ان يعلن بأن وحيه أكثر أصالة من الوحي الذي زعمه أسلافه أو معاصروه ، إذ ليس في البروتستانتية من نظام يمكن اعتماده للتدليل بأن دعواه خاطئة . هكذا تجزأت البروتستانتية الى طوائف عديدة ، أضعف بعضها البعض ، وجعل راسل يقرر بأن الكنيسة الكاثوليكية ستكون ، لذاك السبب ، الممثل الوحيد الفعّال للمعتقد المسيحي .

من الحقائق الاولى في سيكولوجيا الادراك الحسي [1] أن ما يراه الفرد حوله يعتمد على معتقداته ، وانه كلما ازدادت هذه المعتقدات قوة ازدادت فعاليتها كمواقف قَبْلية ، تتجاوز صحتها كل امتحان تجريبي . تخسر الوقائع التي يعاني العقل بواسطتها الحياة آنذاك قيمتها التربوية التثقيفية ، لأن الفرد الذي يعطي ذاته بهذا الشكل لايديولوجية انقلابية ، يعجز عن الاتصال بالواقع بصورة مباشرة او موضوعية ، بسبب التحول العميق الذي تجريه الايديولوجية فيه . فهي لا تبدو دليلا او موجهاً عاماً لسلوكه فقط ، بل تحول مشاعره وعاداته وأفكاره وقيمه وأحاسيسه لدرجة تتغير معها شخصيته .

هذا الواقع النفسي الذي تولده الايديولوجية الانقلابية يولد بدوره صراعاً حاداً بينه وبين كل ما يناقضه في الخارج ، ولكن كلما ازدادت حدة الصراع ازدادت حدة التعصب الذي ينطوي عليه . وبما ان الايديولوجية الانقلابية تستثني كل ما يخرج عن طبيعتها ، وتنقض كل ما يناقض منطقها العام ، كان التعصب الذي يبرز منها أو حولها اكثر انواع التعصب حدة . هذا النوع من التعصب يكوّن ، في الواقع ، عنصراً ضرورياً في عناصر التقدم وتطوير التاريخ الى صعيد جديد .

يقول كوتسكي ، بعد ان يكشف عن العنصر التقدمي في التعصب ، إن

---

١ – Perecception

التعصب الذي يعنيه ليس ذلك الذي يلغي ، عن طريق العنف ، اية دعاية غير ملائمة ، بل ذلك النقض او النقد الحي النشيط الفعال لكل نظرية أخرى ، والدفاع المستميت عن النظرية التي نعلنها ، لأن الجبناء والعاطلين فقط يتجردون من كل تعصب من هـــذا النوع ، عندما تكون قضايا الانسان في خطر . هذا جميل جداً ، ولكنه ، مع الاسف ، موقف اخلاقي محض لا ينطبق على التجارب الثورية ، لان التعصب الذي يتكلم عنه كوتسكي كان ينتهي دائمـــاً بالعنف . يعترف هو نفسه بذلك ، عندما يقول بأن التعصب الديني الذي ميّز الكثير من الطوائف المسيحية ، كان احدى القوى التي جعلت التطور يتجه الى الامام ، طالما أن المقاصد الاجتماعية كانت تجد نفسها مضطرة الى اتخاذ وجه ديني إن هي أرادت كسب الجماهير ، أي من عهد الامبراطورية الرومانية الى ظهور البروتستانتية . ولكن هـــذا التعصب المسيحي كان يتميز بأشد أنواع العنف الذي ذكره كوتسكي . فدراسته القيمة « أسس المسيحية » هي ، في الواقع ، ملأى بصور هذا العنف المسيحي .

تتحول الايديولوجية الانقلابية ، كما تبين الفصول اللاحقة ، في الحركة الانقلابية ، الى دين . فالعقلانيون الفرنسيون وروسو أصبحوا أنبياء في دي مولان ودانتون وسان جوست وروبسبير ومارا وآبرت ، وتحولت عقلانيتهم الى دين في أحداث عام ١٧٨٩ ومـا بعد ؛ وتحوّلت فلسفة هيجل وماركس أيضاً الى دين على يد لينين ولوكسمبورغ وتروتسكي وستالين . ان أيـــة فلسفة اجتماعية تحقق ذاتها في حياة جماعية تتحول الى تجربة دينية ؛ يعجز المجتمع عن تحقيق الفلسفة كحياة دون تحويلها الى تجربة من هـــذا النوع ، أي الى موقف كلي أمام الحياة ، تسود مشاعر الفرد ووجدانه ، وتأبى معايشة أية نظرية أخرى. ان اعتقاداً بقداسة الحياة أو الكرامة الانسانية لا يعني ابداً اعتدالاً وتسامحاً ، بل تجنياً واعتداءً وتعصباً ، إن كان جزءاً من مفهوم فلسفي عقائدي عام شامل في الحيـــاة لا يزال في دوره الديناميكي الثوري . الاعتدال يعني القبول بنشوء مواقف إنسانية أخرى ، مما يعني بدوره شكاً في المطلق العقائدي الذي يأمر

بالقداسة . فمها كان هذا المفهوم معتدلاً متسامحاً منفتحاً في ذاته ، فـإن الحدّة الأخلاقية التي يولـّدهـا تقود الى العكس . لا تؤدي النسبية الفلسفية أو الأخلاقية عادة الى ما يُسمى بالطريقة الليبرالية في الحياة إن كانت جزءاً من مذهب ديناميكي جديد .

فعندما تظهر الإيديولوجية بمظهـر الاعتدال والتسامح ، فتنفتح للآراء الأخرى ، وتقبل ان تكون موقفاً آخر بين المواقف العقائدية ، أو حركة أخرى تعترف بوجود غيرها من الحركات والأحزاب السياسية ، فإن ذلك يعني أنها خسرت حيويتها وفعاليتها وبدأت تنهار وتموت . الايديولوجية الانقلابية تعني تملكاً تاماً لنفس الفرد ، ولذلك فهي ، عندما تخسر شمولها للحياة ككل ، ولا تطلب نفس الفرد بكاملها ، تخسر في الواقع انقلابيتهـا ، أي تعجز عن تحويل المجتمع وضبطه في صورتها . اتضح ذلك في جميع الأحزاب الاشتراكية الأوروبية التي ترجع الى الماركسية ، فتعتمد منها ما يساعدها في إجراء اصلاح اجتماعي وسياسي فقط . ان القول بضرورة الاعتدال والتسامح ، في المواقف الايديولوجية العقائدية ، هو قول أخلاقي تبشيري محض ، جميل وضروري في التخفيف من حدة التعصب أو ، على الأقل ، في تنبيه الأذهان عليه . ولكن تحقيق الاعتدال والتسامح لا يعتمد على إرادتنا ، بل على المراحل التي تتكون فيها هذه المواقف . فطالما هي في طور ثوري ديناميكي ، فإنها تعجز عن الانفتاح للاعتدال أو التسامح . هذا المفهوم هو ، في الواقع ، مفهوم شائع في الفكر الحديث ، وكثيرون هم الذين اعترفوا به .

يؤكد توماس آليوت بأن خسارة الطابع الكلي ، في أية ثقافة او مجتمع ، يعني انحلال الثقافة أو المجتمع . فالانحلال الثقافي يحدث عندما تنفصل عناصر الثقافة عن بعضها البعض ، فيميل كل منهـا كالدين والفلسفة والفن والعلم الخ ... الى الانفصال عن العناصر الأخرى والظهور كوحدة في ذاته .

توصل نيبهور الى النتيجة ذاتها فرأى ان الاعتدال العقائدي يعني ضعف

وانكماش المعتقد الديني ؛ وُجوَاد ، في دراسته عن الانحطاط الحضاري ، وجد ان هذا الدور يتميز بفقدان أي طابع كلي ، وانه دور تبرز فيه التجربة الفردية قاعدة لسلوك الفرد . ان فلسفة الحضارات الحديثة ، من فيكو الى سوروكين ، بينت ايضاً ان أدوار الانحطاط هي أدوار تتبعثر فيها وحدة التركيب الاجتماعي ، لهذا رأى كثيرون كَويفر بأن « البطل » - هنا نستطيع القول الإنقلابي - لا « يستطيع أبداً ان يؤمن بأخلاق نسبية أو أن يتميز بفكر نسبي » .

عندما يتضرع القديس أفرموند مثلاً الى الطبيعة بأن تخلص الانسان من الوضع الوسط الذي وضعته فيه ، وترفعه الى مقام الملائكة ، أو بأن تهبط به الى غرائز الحيوان البدائية ، فانه يعبر ، في الواقع ، عن نفسية جميع الانقلابيين .

لم يكن المسيح الوحيد بقوله : « من لم يكن معنا فهو ضدنا » . انه قول يعيد ذاته على لسان جميع الانقلابيين الكبار . عبّر الانقلابي بارّس عن ذلك بقوله : « ليس من الممكن قيام جبهة ثالثة . فالذين ليسوا معنا هم ضدنا » . فبما ان القضية الاولى للايديولوجية هي إما ان تظفر واما أن تفشل ، فان أي موقف معتدل مبهم لا يجد له مكاناً في هذا الوضع . ان الاحزاب والحركات المتطرفة تتقدم دائماً على الاحزاب المحدودة في أهدافها ، أثناء الأدوار الثورية .

يستطيع الفرد أن يكون حيادياً او لامبالياً ، في دنيا ايديولوجية خسرت حيويتها وديناميكها ، ولكنه ، في دنيا ايديولوجية انقلابية ، لا يستطيع ان يكون حيادياً ، لأن حياده يُعتبر ، موضوعياً ، خيانة للنظام الجديد .

كتب لاسلي ستيفن ، في القرن الماضي ، بأنه عندما كان المذهب المسيحي يسود حقاً ضمائر الناس ومشاعرهم ، لم يكن أحد يتجاسر على التلفظ بكلمة

واحدة ضد عقيدة جهنم ، ولكن هذه العقيدة أصبحت الآن عرضة للنقد والرفض ، والدين ذاته حارل إزالتها أو تلطيفها ، وهذا يعني ظاهرة انحطاط في الدين . ثم يردف فيقول للكنيسة بأن « مذهبها أصبح منحلا ، وأن الناس اكتشفوا بأنها لا تعرف من الحقيقة شيئاً،وأن جهنم والجنة هما من صنع الخيال».

عندما ظهرت قضية فصل الدين عن الدولة ، اعتبرت جميع الهيئــات الدينية القوية ، أن الدعوة للاعتدال الكامنة وراء هذه النظرية ليست سوى ستار للامبالاة دينية .

كان فرانك يعبّر عن هذا المنطق عندما كتب : « هناك اعتدال ظاهر بين الكنائس ، ولكن الاسم الحقيقي لهذا الاعتدال هو لامبالاة دينية » .

ويقرر برزيزنسكي هو الآخر، من ناحية ثانية، بأن « التعايش السلمي بين فرق دينية مختلفة ليس فقط دليل اعتدال ديني واعٍ ، بل هو ايضاً ضعف يُصيب الولاء المطلق للدين » .

ويذكر موسكا ، في دراسته الكلاسيكية ، الشيء ذاته ، أثناء كلامه عن العلاقات التي تنشأ بين مختلف المذاهب ، فيقول بأن المعايشة او قبول التسوية بينها يحدث عندما تكون المشاعر قد خسرت حدتها ، فلم تعد قوية .

ذكر ماكدوجل ايضاً ، في دراسته القيمة في السيكولوجيا الاجتماعية ، أن الاعتدال والحرية الفكرية يشكلان عادة مقدمة للانحلال الاجتماعي .

ويشير هنري دي مان في معرض الكلام عن جاذبية الماركسية ، وبالأخص جاذبيتها له ، أن أحد الأسباب الأولى لذلك يرجع الى عدم تسامحها ، والى كونها كلية كالدين .

ان ما قاله مؤرخون كجارديني وچيزو في الثورة البريطانية من أن « الحزب ذاته والافراد أنفسهم الذين كانوا يكافحون بصلابة، طيلة نصف قرن ، في سبيل الحرية الدينية ، ألغوا هذه الحرية عند وصولهم الى السلطة ، ومنعوها

عن الكاثوليك، والكنيسة الابسكوبيلية ، والمفكرين الاحرار ، فاضطهدوهم، ونفوهم ، وحجزوا أملاكهم ، وجردوهم من مراكزهم ، وأعدموهم » ، هذا القول ينطبق على جميع الثورات والحركات الدينية الكبرى .

يقابل جيد بين الاخلاقي المتعصب وبين المجرم ، فيرى ان الاول وليس الثاني ، هو الذي هيأ للشر أن ينمو ، هذا الشر الذي لم يكن ابداً أعظم مما كان عليه في جنيف كالفن أو ، في بعض الحركات المسيحية الاولى ، ثم يتابع تحليله فيتساءل : « أليس من المدهش ان يكون المسيحيون هم الذين أقاموا حضارة تبتعد أكثر من غيرها عن مبادىء وقيم المسيحية ؟ »

التحليل السابق لهذه الظاهرة يبين أن تلك النتيجة ليست مدهشة بل منطقية ، ومن المدهش حقاً ألاّ تحدث .

يلاحظ بوري ، في الواقع ، أثناء كلامه عن مظاهر القسوة والفظائع والبربرية في التوراة ، بأننا نرى أيضاً في هذا الكتاب أن القديسين يزدادون قسوة وفظاعة كلما ازدادوا قداسة ومحبة لله .

أرجع راسل التعصب الذي انتشر في العالم إثر ظهور المسيحية ، فشكل احدى مظاهره الغريبة ، الى المعتقد اليهودي في حقيقة الإله التي تستثني وجود أي إله آخر . ثم يقول « ان أذى المسيحية قد خفّ عما كان عليه في الماضي ، ولكن ذلك يرجع الى كون الايمان قد ضعف » .

كان كل دين من الاديان ، التي كانت تأتي روما من الشرق آنذاك ، يتجه الى فئة اجتماعية معيّنة تعبر عن مشاعرها وتركّزها . فالجنود تبنّوا ميسرا [1] والنساء تبنّين إيزس الخ... لذلك ، رأى بعض المؤرخين أن نجاح المسيحية ضد هذه الاديان يرجع ، بقدر كبير ، الى انها الدين الوحيد الذي قدم ذاته كنوع من الفداء الروحي للوضع الإنساني ككل ، واتجه الى هذا الوضع

---

١ – Mithra

ككل ، ولكل انسان فيه .

يرى توينبي أن أحد السببين الاساسيين الاولين في انتصار المسيحية يرجع الى أن الإله المسيحي كان إلهاً حسوداً لا يحتمل رؤية أي إله آخر .

ان هذا يُذكر ببيان مشهور أصدرته جمعية العهد الثورية في ١٥ دسمبر عام ١٧٩٢، وجاء فيه : «ان لم يثر الآخرون كما ثار الفرنسيون، فإنهم سيُرغمون على أن يكونوا احراراً » . ان الثوار الفرنسيين آمنوا بأنهم هداة الجنس الانساني كله ، ولهذا ، اعتبروا انفسهم حُماة هذا الجنس ، وأرادوا ان يعدوا بثورتهم الى جميع الشعوب .

يذكر ترولتشه ، من جهته ، الشيء ذاته ، فيكتب بأن المسيحية كانت فريدة بين الاديان بما زعمته لنفسها من صحة أو شرعية مطلقة غير مشروطة . جعلت الاديان الاخرى هذا جزءاً ضمنياً فيها ، ولكن المسيحية جعلته مبدأ صريحاً في مذهبها .

اننا نجد قصة مماثلة في الماركسية ، وفي الواقع ، في كل ايديولوجية حديثة . كانت عناصر الماركسية مثلاً ، جميعها هناك ، تبشر بها حركات اشتراكية مختلفة ، ولكن الماركسية مزجت ودمجت بينها كلها ، وخلقت منها سيستاماً شاملاً ، فانتصرت على غيرها من الاشكال الاشتراكية . يتردد الشيء ذاته في اللينينية ، فلينين انتصر على الديمقراطية الاشتراكية لأسباب عديدة ، ولكن موقفه في اعتماد الماركسية ككل ، ورفضه التام لتجزئتها يبرز بينها . تعتبر الماركسية المصدر الواحد للحركة الشيوعية البولشفية والحزب الاشتراكي الديمقراطي في المانيا . ولكن الحزب الاخير لم يعتمد الماركسية بشكل انقلابي ، أي كفلسفة حياة تهدف الى تحويل كلي جذري للانسان والمجتمع ، بل كأداة في اجراء إصلاحات اقتصادية اجتماعية . لقد خسر بذلك « الطبيعة الدينية » ، وعجز عن توليد مظاهر الحماسة والولاء والتضحية في أفراده . لقد كان ، حسب تحديد بارديايف ، حزباً معتدلاً محدوداً أشبه

بمؤسسة تجارية منه بحركة ثورية او دينية .

قد يُرضي الاعتدال العقل والفكر ، ولكن يظهر انه عاجز عن تشكيل قاعـــدة للمواقف الايديولوجية الثورية . عمل كامو ، بصورة مستمرة ، على التبشير بموقف فكري فلسفي معتدل، متوسط بين المواقف الفلسفية المتطرفة، ولكنه ، من ناحيـــة أخرى ، نظر الى الاعتدال العاطفي نظرة ازدراء واستنـكار . بيد انه تناسى أن أي تطرف عاطفي يعني ، في الوقت ذاته ، تعصباً لموقف معين ، لموقف يستثني ما يمارضه من مواقف اخرى .

ان ما تقدم من تحليل ينفي ايضاً مـــا يقوله بعض المفكرين من أمثال راشنينج ، وهوفر ، ودروكر ، من ان هناك علاقة وثيقة بين التعصب وبين الشك في صحة الفكرة وفي امكاناتها على النجاح . يقود الشك الى الانفتـــاح والاعتدال . هـــذه القوى التي تـــود الايديولوجية الانقلابية في تحولها إلى صعيد المشاعر واللاوعي ، وفي محاولتها كي تصبح قاعـــدة الوجدان والحياة الباطنية، تقود الايديولوجية إلى امتداد كلي .

(الثامن) : إن منطق الوضعية الانتقالية الثوريـة التي تترسّخ الايديولوجية فيها، يفرض على الايديولوجية امتدادها الكلي . وترتبط انقلابية الايديولوجية ، كما بيّنا في غير هـــذا المكان ، بالوضع الانتقالي الانقلابي الذي تنشأ فيه . فهو الذي يغذيها ويجعلها تفرض ذاتها . إنـــه وضع يتلهف ويتحرق شوقاً وعطشاً إلى تجاوز ذاته والتحول التام . يبرز الفرق بين الشيوعية البولشفية وبـــين الديمقراطية الاشتراكية الالمانية أو الأسوجية مثلاً في أن الأولى ظهرت في وضع من هذا النوع ، أسبغ عليها انقلابيتها وفرضها فرضاً ، بينما نشأت الثانية في وضع لا ينساق أو يندفع إلى التحول التام ، فكان أن عجزت عـــن تحقيق ذاتها في انقلابية مماثلة بالرغم من رجوعها إلى الايديولوجية ذاتها . لا تنشأ قوة الشيوعية البولشفية فـــيما تعلنه من قصد ، وتقدمه من صورة شاملة لبناء العالم والانسانية من جديد ، بناءً يتحد فيه الفكر والارادة ، النظرية والتجربة ،

بل في أن مـــا تعلنه يجد غذاء في وضعية تاريخية اجتماعية تتفجر بإمكانات التحول والتجدد الذاتي .

إن المرحلة الانتقالية الثورية المقصودة هنا ، تعني أن ضوابط السلوك الباطنية الوجدانية الماضية قد انهارت وتهرأت الى حـــد كبير ، فخسر الفرد وحدته التقليدية . ففي ظل المجتمع التقليدي الذي يتقدم المرحلة الانتقالية ، يتميز الفرد عادة بقوة نسبية تميّز ضوابطه الباطنية ؛ ترجع هـــذه القوة ، الى حد كبير ، الى انكماش امكانات الاختيار أمـــام الفرد . تخضع الحياة آنذاك وتتوجه عن طريق التقاليد التي يثقف بهـــا الفرد عفوياً عن طريق والديه وبيئته الخاصة . يكون الفرد دائماً ، في وجود تقليدي من هذا النوع ، على ثقة مّما يفعل، ويشعر بانسجام ووحدة مع أهله وجماعته وأقرانه ومجتمعه ونظمه ، ممّا يزيد من احترامه لذاته واستقراره النفسي . بيد أنـــه في المرحلة الانتقالية يتحول الى كائن ضعيف مـتردد ، لا يستطيع أن يلبي حاجته العاطفية ، وفي طليعتها حاجته للاحترام الذاتي ولمعنى في وجوده . لهذا ، فإن طبيعة هـــذه المرحلة ذاتها تدعو الى مقاومتها ، لأن ليس من مجتمع يستطيع الحياة بشكل خلاق، على الأقل، وهو في مرحلة من هذا النوع. تفرض معالجة الوضع، أولاً، اشادة ضوابط خارجية تعمل، عن طريق التوجيه والتثقيف، على اشادة ضوابط باطنية وجدانية تملأ الفراغ الذي تركه انحلال الضوابط التقليدية . هنا ، يبرز دور الايديولوجية الانقلابية الأول ؛ لهـــذا ، نراها تتخذ اتجاهاً كلياً عنيفاً في طورها الأول الذي تحاول أن تخلق فيه تلك الضوابط . ولكن بعـــد أن تفعل ذلك ، وبعد أن تثبت جذورها وتخلق دنيا شعورية جديدة ، تتجرد ، كما ذكرنا سابقاً ، من اتجاهها الكلي العنيف ، فيبـــدأ آنذاك ، الطور الثاني ، طور الشرعية واحترام الحريات الفردية .

ان الوضع الانتقالي يعني اتساع نطاق الخيـــار والحرية الى حد بعيد . فانهيار الوحدة التقليدية ونشوء قوى واتجاهات جديدة متعددة يحملان هذا النطاق في اتساع مستمر . فالفرد يجد ذاته دائماً ، وجهاً لوجه ، مع ظروف

تفرض عليه أن يختار باستمرار ، وان يمارس حريته ، ولكن دون مقاييس عامة موحدة توجه اختياره وحريته ، مما يقود الى الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية الذي لا يكون نتيجة ارادة مستقلة بل – في أحد وجوهه – نتيجة عجز الفرد عن ضبط وتوجيه حياته الفردية . كان اريكسن يتكلم باسم الكثيرين عندما رأى ان كلمة « كلي » ليست كلمة جانبية ، لأن هناك ميلاً انسانياً الى التنظيم الكلي في أطوار متأزمة يصعب فيها نشوء شعور عام . يستعيد الفرد ذاتيته ، في المراحل التي ينهار فيها الحس بالذات ، باعتماد ايديولوجية تمتد كلياً وتستثني كل ما يعارضها . ففي تلك المراحل التي تتفكك فيها الذات التقليدية ، تفرض الأزمة على الناس إعلان « الحروب المقدسة » ، الحروب التي تستخدم أقسى الوان العنف والنقمة والتعذيب ضد الاخصام الذين يهددون القواعد الايديولوجية الجديدة .

كتب ماركس مرة بأن كل ضعف انساني يربط الفرد بالكاهن، لأنه يُعطي الكاهن المنفذ الذي يستطيع أن يدخل منه الى قلبه . تفرض الايديولوجية الانقلابية ذاتها بطريقة مماثلة ، أي عن طريق مظاهر الضعف والمرضية التي ينطوي عليها الوضع الانساني . فكل ضعف في هذا الوضع ، وفي مرحلة انتقالية يبلغ أشده ، يوسّع من ضرورة الاعتماد على الايديولوجية .

لا يقتصر دور الايديولوجية الانقلابية ، في مرحلة انتقالية من هذا النوع ، على تحويلات في أشكال المجتمع عن طريق خلق نظم وقوانين جديدة، بل تحاول، بالدرجة الاولى ، أن تجدد الانسان ونفسيته واخلاقه وروحه نفسها . فهي تريد اولاً أن تحول وتجدد جميع أبعاد الحياة ، كي تستطيع بذلك خلق انسانها الجديد . وهي ، في قصدها ذاك ، تجد ذاتها مدفوعة دفعاً الى السلطة التامة والتنظيم الكلي كي تتمكن من التوغل الى نفوس الناس ، فتضع جذورها فيها ، والى جميع قطاعات الحياة تبلورها في صورتها .

(التاسع) : يكمن وراء نشوء الايديولوجية الانقلابية خوف من حرية خاوية

جوفاء شكلية ، ومن فراغ انساني هائل . ان حاجة الانسان الى قاعدة باطنية وجدانية ، يعتمدها في معالجة هذا الوضع ، هي التي تفسر النجـــاح الفريد الذي لقيته الايديولوجيات الحديثة . تعني الايديولوجية الانقلابية تحريراً شاملاً من الماضي ، فهي ، لذلك ، تنتهي عفوياً بتنظيم شامل للحاضر في بنــــاء المستقبل ؛ عبر دوستوفــكي عن ذلـــك بلسان شيجلوف الذي اعلن بأن « الانطلاق من حرية غير محدودة ينتهي في استبدادية غير محدودة » .

فمن دوستويفسكي الى نيتشه الى كامو نرى تحـذيراً دائمـاً من أن الحريـة التامة من ... تنتهي في خضوع كلي لِ ... تطلب الايديولوجية الانقلابية كل شيء ، أو لا شيء . المبدأ ذاك ، مبدأ « كل شيء أو لا شيء » ، يرافقهـا دائماً . رأى كامو ، وبحق ، ان ظهور هذا المبدأ يدل على ان التمرد ، وان كان يشتق من كل ما يصنع فردية الانسان الصحيحة ، فـانه يضع الفردية موضع الشك . الايديولوجية الانقـلابية تعني تضحيـة الفرد بمصالحه وحياته ذاتهـا نتيجة تمرده .

كان روبسبيير يعبر بشكل واضح عن تلك الخاصة عندما كان يصف عهده بأنه عهد « استبداد الحرية » .

(العاشر) : ان التركيب الاجتماعي هو ، في الواقع ، من ناحية سوسـيولوجية محضة ، تركيب كلي ، أي ان أجزاءه مترابطة متـكاملة ومن غـير الممكن اجراء تغيير جذري في احدها ، دون أن ينعكس التغيير في الاجزاء الاخرى . تجد الايديولوجية الانقلابية في ذلك سبباً اضافياً يقودها الى تنظيم كلي للمجتمع ، اذ أنها ما ان تبدأ باجراء بعض التحولات ، حتى نرى تحولاتها تتوالد من بعضها البعض ، وتتبع خطاً مستقلاً يفرض استمرارها حتى تتكامل في صورة عامة .

(الحادي عشر) : تفرض الخاصة الانقلابية على الايديولوجية ، الامتداد الى الجماهير ، والامتداد الى الجماهير يعني ان إعلان صحة مضمونها المطلقة غير المشروطة

يكوّن طريقها الى ذلك ، وقاعدة فعاليتها في الامتداد ، وهـذا بدوره يعني امتداداً كلياً .

عجز الجماهير عنْ معاناة أي فكر انتقادي يكمن وراء تعصبهـا فيغذيه . كلما قلّت المعرفة ، حسب تعبير تورجو ، قلّ الشك ؛ ولكن كلما قلّ امكان الشك ، اتسع امكان التعصب وزاد .

إن ما يرسّخ التعصب والعنف والامتداد الكلي ليس فقط طبيعة الايديولوجية بل تحققها الجماعي أي تحولها الى تجربة أو معتقد جماهيري جماعي .

الاسباب المتقدمة كلها ، مـا عدا السببين العاشر والحادي عشر ، هي الاسباب والقوى الـتي تتفرّع من الايديولوجية الانقلابية ، من طبيعتها ، من تركيبها وذاتها الاساسية . بامكاننـا إرجاع كل ما نستطيع ذكره من أسباب اخرى – ويمكن ذكر الكثير – بطريق غـير مباشرة ، على الأقـل ، الى الايديولوجية الانقلابية .

يعرض شاين مثلاً ، في بحث قيم من كتابه « الإقناع الارغامي » ، الاسباب التي تولد ما أسماه الحماسة الجماعية ، ولكنها كلها اسباب ثانوية أو غير مباشرة، ترتبط ، مهما كانت مهمة ، بطبيعة الايديولوجية الانقلابية . فما يسميه مثلاً بالقوى او الأسباب السيكولوجية الـتي تنتج من نفسية القـادة ومن نفسية الأتباع هي ، في الواقع ، اسباب ليس لها من وجود مستقل . فمهما كانت تلك الصفات ذات أثر كبير في الموضوع ، فوجودها مرهون بالايديولوجية ، لانها تحتاج اليهـا كي تكشف عن وجودها ، وتتحقق في الوضعيـة التي توحي بانقلابيتها .

كذلك ايضاً القوى التي تتفرّع من حالة الصراع والحرب التي تعانيها الحركة الثورية ، فهي حالة ترتبط بدرجة انفصال الحركة عن القوى السائدة ودرجة نقضها وتمردها عليها ، وهذا بدوره ، يرتبط بانقلابية الايديولوجية التي تعبر عن الحركة تلك. فكلما ازدادت انقلابية ، ازدادت صراعاً وحرباً مع الخارج،

وكلما انكشت في انقلابيتها انكش صراعها وحربها .

والاسباب التي تشتق من مقاصد القادة تتبع الخط هو هو ، فليس باستطاعة المقاصد ان تنتج امتداداً ، او موقفاً كلياً ،إن لم تستوح إيديولوجية انقلابية . وهي إن استطاعت ، ولنفترض جدلاً انها تستطيع ، ان تولد موقفاً من هذا النوع ، فانه موقف لا يستطيع ان يحيا ويستمر طويلاً ، لأنه يحتاج الى مصدر يغذيه باستمرار .

تلك هي أهم ما يذكره شاين من اسباب وهي تعتمد علىطبيعة الايديولوجية الانقلابية .

تجدر الملاحظة هنا ، بأن الاسباب المتقدمة المذكورة أعلاه ، تدل بوضوح على ان الظاهرة الكلية لا يمكن ان تكون ظاهرة حديثة ، لأنها اسباب لازمت التاريخ في مراحل عديدة .

العنف الانقلابي
في الايديولوجية الانقلابية

إن العنف الانقلابي هو في الواقع الوجه الثاني من خاصة الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية . فوصف المعنى الذي ينطوي عليـــه والميزات أو العناصر التي يتكوّن منها هو ، في الواقع ، توسع في بعض الملاحظات وكشف عـن بعض الحقائق التي وردت ضمناً في الفصل السابق . ولكن ، نظراً لأهمية العنف في الانقلابات الكبرى ، والدور الهائل الذي لعبه ، ولا يزال يحققه في القرن العشرين ، كان من الضروري مناقشته كخاصة مستقلة في الايديولوجية الانقلابية ، بدلاً من أن يكون وجهاً أو عنصراً في خاصة أخرى أو ذيلاً من ذيولها .

تميل مناقشة العنف السياسي الحديث الى التركز عادة على وسائله وضحاياه. لا شك أبداً في أهمية هذا الموقف في ادراك العنف ، من ناحية انسانية محضة .

أثار ذاك التركز نقمة عامة على العنف وعطفاً كبيراً على ضحاياه ، ولكنه قاد بدوره الى تجاهل النواحي الأساسية في الموضوع ، وهي معنى العنف ، مغزاه ، دوره ، علاقته مع التاريخ ، القوى التي تكوّنه ، مقاصده ، أو ، بكلمة واحدة ، طبيعته . لهذا فإن بحثنا لا يبشر بالعنف ولا ينقضه في ذاته ، لا يحاول أن يكشف عن دوره السياسي من ناحية عامة ، أو فيما اذا كان يؤلف جوهر السلوك السياسي أم لا . فهو ليس تحديداً لأهمية العنف في التحولات السياسية ، في ضرورته أو تجنبه ، أو اذا ما كان يتقدم على العامل الانساني أم لا . البحث هذا يقتصر على نوع واحد من أنواع العنف ، وهو العنف الانقلابي الذي ينشأ بنشوء الايديولوجية الانقلابية الكبرى ، فيحاول ان يكشف عن طبيعته ، وطبيعته فقط . انه بحث يعترف بواقع هذا العنف ، ويحاول ان يحدد معناه .

قد يكون العنف ، في دوره التاريخي ، تقدمياً وقد يكون رجعياً ؛ فإن حاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى التاريخ كان رجعياً ، وان حاول تحرير تلك القوى من قيود الماضي ، وانماء نظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية ، كان عنفاً تقدمياً . العنف الانقلابي المعني هنا هو هذا النوع من العنف الذي يحقق تطوير القوى الجديدة ، بتحريرها من التقاليد والقيم والنظم المتهرئة التي خسرت علاقتها مع التاريخ ، ولكنها استمرت تكبت تلك القوى وتحاول منع أو تأخير ولادتها .

هناك ولا شك أسباب عديدة تكمن وراء العنف السياسي ؛ فالطموح الشخصي ، حب التسلط ، الانانية الفردية ، الميول الغرائزية ، الخوف ، الميل الى سفك الدم ، كسب المغانم ، الانتقام ، المنافع التجارية والاقتصادية ، مواجهة أزمات خارجية الخ ... تساهم كلها في توليد العنف ودرجته ، ولكنها تختلف ، في طبيعتها ومعناها ودورها ونتائجها ، عما نسميه هنا بالعنف الانقلابي ، او العنف الذي ينبع من الايمان بايديولوجية انقلابية وكذيل لها . يحدث العنف لعدة أسباب ، ولكنه يأخذ ، في الواقع ، أشد أشكاله

عادة ، عندما يكون في خدمة مواقف ايديولوجية من هذا النوع . العنف ضروري لسحق العدو في الداخل ، وضروري لحماية الثورة ضد عالم من الاعداء يحيطون بها من الخارج ، وضروري لاشادة عصمة الحركة الانقلابية ، وضروري لحفظ الحركة الانقلابية في حالة ثورية ، وضروري لتحلل المجتمع ككل الى أفراد تنشأ صلتهم الاساسية مع الحركة الانقلابية ، وضروري في تنظيف الحركة ذاتها من العناصر الانتهازية التي تخسر ارادتها الثورية ؛ غير ان جميع هذه المقاصد تشتق في دورها من ايديولوجية انقلابية وبسببها .

فمن أشور التي عرفت أشد أنواع الحروب ، لأن حروبها كانت حروباً دينية تقوم بها دائماً ضد أعداء أشور ، الى الارهاب الشيوعي أو النازي ، كان العنف الكبير عنفاً عقائدياً ، عنفاً في خدمة ايديولوجية ما ، عنفاً يعبّر عن الايمان الكبير . حدثت معظم الفظائع التاريخية باسم وبسبب ايديولوجية مطلقة ، من ضحايا الأزتك الجماعية ، الى محاكم التفتيش ، ومن مذابح الهوچنو الى مذابح الشيوعيين والنازيين .

العنف تعبير مباشر عن التمرد . تعني الايديولوجية الانقلابية تدميراً كلياً لما يعتبره الوجدان الانقلابي الجماعي مصدراً للشر ، وسبباً لجميع المساوىء والمفاسد الماضية والحاضرة . فهي تتخذ موقفاً بسيطاً مبسطاً في هذا الصدد ، فتعيّن الشر ، وتعيّن ضرورة تدميره تدميراً كلياً ؛ تحاول تدمير الواقع السائد بشكل تام ، وتبدأ بتدمير المبدأ الذي ينبع منه ، مبدأ الشر الذي يمثل قاعدته . « اذبحوا المستبدين والأشراف والمليون المذهبين » ، تلك هي صيحة بابوف ؛ وبرودون كتب : « يجب على العالم أن يدرك مرة واحدة وأخيرة ، بأنه ليس من علاج ضد الارستقراطية سوى الافناء » . أما ماركس فيكتب في بؤس الفلسفة : « النضال أو الموت ، الصراع الدامي أو العدم . هكذا تُطرح القضية بشكل لا يقبل المراجعة » .

تنشأ كل ايديولوجية انقلابية باسم عدالة تنكر مظالم وعنف العهد التقليدي

ولكنها لا تلبث أن تتعصب لذاتها ، وعندئذ تشيد مقاصل وسجوناً جديدة ، تحل محل تلك التي هدمتها ، وترغم الناس على تأدية العبادة المطلقه لها . كانت المقصلة ، حتى الثورة الفرنسية، رمزاً دائماً للظلم والاستبداد ، ولكن اليعقوبيين رأوا فيها رمزاً جديداً ، عندما أصبحت في خدمة الثورة ، لانهـــا تحولت آنذاك الى خدمة العدالة والحريـة . كان سان جوست يُظهر اشمئزازه من كل محكوم بالاعدام ، عندما يحاول أن يدافع عن نفسه بقوله إنـــه اراد فقط مقاومة الظلم ، لانـه ، في رأيه ، كان يريد مقاومة الحكم عليه بالاعدام . كان العنف اليعقوبي الانقلابي يمثل الحرية والعدالة ، في نظر القائمين به . انـه عنف يؤكد وحدة عقلانية وتجانسـاً عاماً في المدينة الجديدة الفاضلة . من هذه الزاوية فقط ، يمكن أن نفهم مارا مثـــلاً ، ونتاج منطقه ، بالرغم من اعترافه بقتل عشرات الالوف ودعوته الى قتل مئات الالوف ، عندما يعجب كيف ان الناس تشك في نزعته الانسانية ، فيصرخ : « مـا هذا الظلم ؟ من هو الذي لا يستطيع ان يشهد بأنني اريد قطع بعض الرؤوس حباً بخلاص الكثيرين ؟ » لقد كان مارا الانقلابي الذي اراد من اتبـــاع الثورة والمذهب الجديد ان يدمغوا المنحرفين والمارقين بحديد حام ، وان يقطعوا اصابعهم ، وان يمزقوا ألسنتهم.

قاوم سان جوست ، كروبيسبيير ، فكرة الاعدام وأراد فقط ان يلبس المجرمون ثياباً سوداء طيلة حياتهم ؛ واراد نوعاً من العدالة لا تعاقب بالقسوة والعنف ، ترى ان المذنب ضعيف وليس مجرماً . لقـــد كان يثور ضـد أي تعذيب للناس ، ويرى انـــه من الفظيع جداً ان يعاني الشعب اي تعذيب . ولكن سان جوست وروبيسبيير انتهيا في تعذيب وقتل النـاس ، لأنهما حملا مبادىء تقود ، بديالكتيكها الخاص ، الى التعذيب والى القتل .

كانت احدى العرائض التي رُفعت الى المؤتمر الوطني في الكومون الباريسية تناشد الثوار « باسم الرحمة ، باسم المحبة الانسانية ، ان يكونوا لاإنسانيين في سياستهم » . قـــال سان جوست مرة : ليس من شيء أقرب الى الفضيلة من جريمة كبيرة .

يقوم العنف الانقلابي في خدمة فلسفة جديدة في الحياة ؛ فهو نقيض العنف الرجعي ، أو عنف آخر كالعنف السورّيالي مثـــلاً ، الذي رأى ان أبسط الأعمال السوريالية واكثرها بداهة ، هو ان يأخذ الفرد مسدساً ، ويخرج الى الشارع ، ويفرغه في المارة .

فسّر دوستويفسكي العنف ، أو بالأحرى تنبأ بالعنف الذي عانيناه في القرن العشرين ، لأن دعاة المبادىء الاجتماعية الجديدة اعتمدوا العلمانية والإلحاد ، وابتعدوا عن الله . ولكنه نسي اولاً بأن ذلك العنف نشأ ليس لابتعاد صرف عن الله ، بل لاعتماده على آلهة جدد . ثم لا يقلّ العنف المسيحي ، ثانياً ، نوعاً ودرجة ، عن العنف الايديولوجي العلماني الذي أنبأ به . ان المبدأ الأساسي في المذهب المسيحي الكاثوليكي الذي يقول بأن الخلاص ينحصر بشكل استثنائي تام في الكنيسة ، هو السبب الكامن وراء سياسة الكنيسة في الاضطهـــاد والتقتيل . فالايمان العميق بأن الذين لا يؤمنون بمذهبها سيجدون اللعنة الأبدية ، وان الله يُعاقب الخطأ اللاهوتي كأبشع جريمة ممكنة ، قاد بشكل طبيعي الى الاضطهاد . فقد كان من الراجب فرض المذهب الحقيقي الوحيد على النـاس ، لأن منافعهم الابدية في خطر ، وكي يُحال دون انتشار الخطأ . يذكر لي بأنـه إن حدث وهرب أحد سجناء محاكم التفتيش ، فانه كان يوصف ، في المذكرة التي تعلن عنه أو تطالب بـــه ، كإنسان يرفض بشكل جنوني دواء الخلاص لشفائه ، والنبيـــذ والزيت اللذين يطهران جروحه . وصف بوري موقف الكنيسة ، في هذا الشأن ، بأنه موقف اعتبر ان « الكفرة » أكثر من مجرمين عاديين، وان العذاب الذي يمكن للانسان ان يفرضه عليهم، لا قيمة له ابداً إن قورن بالعذاب الذي ينتظرهم في جهنم ، وان تطهير الأرض من أناس ، وإن كانوا فضلاء ، يشكلون أعداء لله ، عن طريق اخطائهم الدينية ، كان واجباً صريحاً . كانت الفضائل الوثنية أو الانسانية الصرفة رذائل بالنسبة للمذهب المسيحي ؛ حتى الاطفال الذين يموتون دون عمادة مقضي عليهم بالعذاب الخالد في جهنم ، حيث يزحفون على أرضها بشكل دائم .

فوراء العنف يكمن المفهوم المسيحي في الخطيئة .. لقد كان يرمي تبعاً لعقيدة التملك الشيطاني ، الى فصل الروح الشرير من الجسد الذي يسكن فيه. وكانت الكنائس ، لتحقيق هذا القصد ، تلجأ الى وسائل تجعل أقسى القلوب ترتجف ، وأكثر النفوس بربرية تشمئز . غير ان هدف هذا العنف كان في الواقع لغاية انسانية ، يستوحى من اعتقاد قوي حادّ بأن اخراج الروح الشرير يعني خلاص الضحية من عذاب خالد .

خصص توماس باين جزءاً كبيراً من كتابه « عصر العقل » ، لنقد اشكال العنف والقتل الجماعي الذي بشر العهد القديم به . ولكن الردود التي وُجهت اليه ، تدل على انه ، لمدة قرن ونصف قرن خَلَتْ ، كان رجال الدين واللاهوت يرون ان نقض المذابح التي أمر بها الله ، على أساس اخلاقي ، يشكل خطيئة كبرى . أُعتبر العهد القديم بمثابة توصية بالقتل الجماعي ، قتل الرجال والنساء والأطفال ، وحرق مدن الأعداء ، وتحويلها الى رماد . ولكن رجال الدين والمؤمنين رأوا انه من الكفر والإلحاد انتقاد الاسرائيليين بسبب المذابح تلك ، طالما يصادق عليها الله .

يجد هذا العنف غذاءه في الايمان بأنه ضروري وموقت ، وبأنه ينتهي في حياة جديدة . وبأن هذه الحياة تحمل بنشوئها ذاته تبريراً له . العذاب أو الألم في العالم هو تطهير من الخطيئة ، لهذا ، فهو خير للانسان .

يرى شامبيتر أن الجواب الذي أعطاه ، منذ آلاف السنين ، توكلاني - بال - أشارا ، أحد ملوك أشور ، عن الحروب التي قاستها أشور ، والفظائع التي كانت تنطوي عليها من تقطيع للأرجل والأيدي بالألوف ، الى دفن الأحياء بالألوف ، الى إزالة وإبادة جماعات بكاملها ، يعبّر اليوم وغداً عن العنف العقائدي . كان جواب ، أو بالأحرى ، تفسير هذا الملك : « ان الله أشور ، ربي ، أمرني بالسير ، فحوّلت أرض سارانيت وأمونيت الى خراب. لقد عاقبتهم ولاحقت عساكرهم كحيوانات بريّة ، فتحت مدنهم وأخذت

آلهتهم معي . لقد أخذتهم أسرى ، جرّدتهم من أملاكهم ، تركت مدنهم طعماً للنيران ، خرّبت ديارهم ودمرتها وحولتها الى أنقاض ، وفي قصورهم رفعت تقدمات الشكر للإله أشور ربي » .

الظاهرة تلك ، ظاهرة العنف لازمت جميع الثورات التاريخية ، مما دعا أفلاطون الى القول بأن الاطراف المتخاصمة أثناء الثورات لا تحاول فقط أن تملك ما يملكه الآخرون بل تحاول ايضاً أن تنهش وأن تأكل الآخرين .

يخضع العنف العقائدي او الانقلابي لقوانينه الخاصة التي لا تأبه باحتجاج الضمير الإنساني المحض . ان ما يحاول تحقيقه من مجتمع او انسان جديد قد يفرض ثمناً كبيراً ، لما يتطلبه من ضحايا ودماء ، وقد لا تساوي الاهداف التي يخدمها التضحية حتى بدموع الأطفال الأبرياء ، كما حاول بعض المفكرين من دوستويفسكي الى كامو ان يعلنوا . ولكن ديالكتيك العنف الانقلابي يبرز خارج هذا الضمير . فهو مستقل عن إرادة الافراد ، ويفرض ذاته تبعاً لسنن نفسية اجتماعية لا تأبه بالنداء الانساني .

كتب تيليك بأن الدين « يفتح أعماق الحياة الروحية في الانسان ، هذه الاعماق التي يغطيها عادة غبار حياتنا اليومية وضجيج عملنا ، فتجعلنا نعاني المقدس ، أي شيئاً لا يمكن لمسه ، يُثير الرهبة ويمثل المعنى اللانهائي ؛ هنا ينشأ مجد الدين ، ولكن ، الى جانب ذلك ، ينشأ عاره ايضاً ، لأنه يجعل طقوسه وقوانينه وعقائده الخ... حقائق نهائية ، ويضطهد أولئك الذين لا يخضعون لها » . ينطبق هذا القول على كل ايديولوجية انقلابية .

العناصر التي تكوّن الموقف الانقلابي هي وحدة مترابطة لا يمكن الفصل بينها . انه موقف اخلاقي يحترم ما يراه خيراً ، ويزدري ما يراه شراً ، ولكنه موقف يعجز عن تفسير أحداث التاريخ بتجرد موضوعي وبدون روح تبشيرية . فروبسبير هو الرجل الذي استقال من القضاء لانه اعتبر ان الحكم بالاعدام جريمة أو شر لا يبرره شيء ، وهو الذي احتج بشدة ، كعضو في لجنة الامن العام ،

على تجارب كانوا يجرونها حول بندقية سريعة الطلقات ، لان سلاحاً من هذا النوع يتناقض مع المبادىء الانسانية؛ لهذا فهو لم يُرسل اعداءه بشكل انتهازي، او لسبب سياسي محض ، الى المقصلة . فقد آمن آنذاك بأن الاعدام ضروري لان أعداءه ليسوا بشراً ، ولا يتميزون بميزة الانسان الحقة . فهم ذوو نفوس صغيرة فاسدة ، يعيشون في الشر والخطيئة ، عبيداً لشهواتهم ومأجورين للأجانب . وليس إعدامهم بالتالي من النوع التقليدي الذي يُطبق على المجرمين العاديين . عبّر أحد المسيحيين في القرن الثاني ، عن هذه النفسية عندما قال في وصف جماعته : « نحن البشر ، وهم الخنازير الكلاب » .

ان سان جوست ، الرجل الذي أعلن بأنه من المخجل الاستكانة ووضع السلاح جانباً ، طالما أن هناك ، في مكان ما في العالم ، سيداً واحداً وعبداً واحداً ، هو الرجل الذي ساهم مساهمة اولى في ترسيخ الارهاب الثوري ، هذا الارهاب الذي تركز على مبدأ الفضيلة .

يبشّر لوثر بالثورة العلنية ضد الكنيسة باسم الحرية وارادة الفرد ، ولكنه دعا الى غسل الأيدي بدماء الكرادلة والبابا . لقد بشر ودعا الى الفناء وقتل جميع الفلاحين .

هدد سان سيمون نفسه بمعاملة أخصامه معاملة البقر .

ذكر ستيفن روبرت ، وهو كاتب انكليزي ، في كتابه : « البيت الذي بناه هتلر » ، بأنه لم يرَ في المانيا شخصاً عادياً او أكثر توازناً من هيملر .

مرّ نيتشه ، أحد أنبياء العنف والارادة والسيادة بالنسبة للانسان ، بحصان يُساط ، فلفّ ذراعيه حول رقبته شفقة عليه ، وصرخ ، والدمع يترقرق من عينيه : « انني لم أولد للحقد ، أو لأكون عدواً » .

لم يكن كارليل ، وهو نبي آخر من انبياء ارادة القوة ، يتحمل ايضاً رؤية حيوان يتألم .

تكشف هذه الامثلة بوضوح عن النفسية الانقلابية التي تكمن وراء العنف .

إنها نفسية دينية وانسانية تمارس العنف ، لأنها مدفوعة بفكرة مصير جديد يحول انسانية الانسان . وجد برينتون أن قليلين مارسوا العنف في الثورة الفرنسية ، كي ينجوا ، كفوشه ، بأنفسهم ، لأن الانقلابي الصحيح ليس من هذا النوع ، بل هو الذي يقتل الناس ، لأنه ، في الواقع ، يحبهم ، فيحاول أن يرضي وجدانه ويجد طمأنينة فكرية عن طريق العنف . يلجأ الفكر وقد أصابته الخيبة من الاعتماد على أداته الأولى ، الاقناع والحجة ، الى أدوات السلطة التي تنطوي على فعالية أسرع فتكاً . لهذا ، تكشف النظم الاستبدادية التي يبرزها العنف الانقلابي ، عن جاذبية خاصة ، ليس فقط للمفكرين والفلاسفة كما يذكر جوفانل ، بل ، وعلى الأخص ، لذوي المواقف العقائدية الانقلابية . ان انجذاب المفكرين من ديدرو الى كونت نحو الاستبداد الروسي مثال على ذلك . وجد فولتير أنه من الجميل جداً أن تتمكن كاترين « من ارسال خمسين ألف رجل الى بولونيا لترسيخ قواعد التسامح والحرية » . لا يمثل الموقف ذاك طبعاً العنف الانقلابي – لم تكن كاترين انقلابية – ولكنه يدل على الجاذبية التي تنطوي عليها الوسائل الفعّالة التي يمكن اعتمادها في تحقيق الأفكار الكبيرة أو الجديدة . كتب بارنشتاين ، في معرض كلامه عن دكتاتورية البروليتاريا ، بأنها ستتكوّن من الخطباء والمفكرين ، وأن ذلك يثير حذره وخوفه كثيراً ، لأن دكتاتورية الخطباء والمفكرين هي دكتاتورية أفكار نظرية ، تحاول تحوير الواقع عن طريق العنف والقوة . يريد الانقلابي أن يخلق دنياه الجديدة بسرعة ، ولكن التحولات الكبيرة التي يريد اجراءها تحتاج الى عمل طويل والى أثر الوقت والتاريخ ، وهذا أمر غريب عن مزاجه . لهذا ، فإنه يعتمد على العنف الفكري الروحي ، وما العنف المادي سوى تعبير ونتيجة له .

كتب برودون مرة مقالاً بهذا الخصوص ، اختتمه بقوله : « عندئذ ، نعرف ما هي الثورة التي يثيرها محامون وفنانون وأدباء وشعراء . كان نيرو فناناً دراميكياً وخيالياً ، رجلاً يحب المثل العليا بحماسة ويعبد القديم ،

شاعراً ، خطيباً ، فارساً ، مفكراً ، دون خوان، نبيلاً، ذا فكاهة نادرة ، ذا خيال يشعر مع الغير ، يفيض بحب الحياة وحب الملذات . كان نيرو لهـذه الأسباب نيرو . »

قد يكون ما ذكرناه صحيحاً في حالات فردية ، والى حد ما ، ولكنه ، في الواقع ، مفهوم عاجز عـن تفسير العنف ، وخصوصاً في أشد أشكاله . فذوو الأفكار يصبحون دعـاة عنف وجماعـة تتميز بالصفات والخصائص الأخلاقية النفسية التي تستطيع أن تمارس العنف عندما ترتبط أفكارهم بإيديولوجية جديدة أو مفهوم جديد في الانسان . من هـذا النوع ، كانت أفكار فولتير وديدرو ، وكونت ؛ من هـذا النوع كانت ، على الاخص ، أفكار الذين تكلم عنهم بارنشتاين . تعجز الافكار المجردة عن توليد العنف الذي تكلم عنه ، أو المخاطر التي أنذر بها جوفانل وبارنشتاين وبرودون .

إن رُسل العنف الانقلابي هم عـادة من المتفائلين بالمستقبل ، المتفائلين بالانسان ، أو بالتاريخ أو بالله ، وبإمكان تجديد الانسان ، أو ايجـاد حل نهائي للوضع الانساني عن طريق الانسان أو التاريخ أو الله . فالعثرات التي تحول دون مثال هؤلاء ودون تحقيقه تُثير نقمة حماستهم الدقيقة العميقة ، فيحاولون ارغام التاريخ والناس على قبول المثال او الحـل الجديد . فمن الانقلاب المسيحي الى الانقلاب الشيوعي ، نرى أن الانقلابيين الذين هدروا الدماء اكثر من غيرهم ، كانوا بالضبط أولئك الذين يتشوقون الى جعل الناس يتمتعون بالعصر الذهبي الذي حلموا بـه ، وكانوا ينطوون على عطف عميق على آلام وبؤس الناس . فكلما كان شوقهم كبيراً لتحقيق سعادة انسانية شاملة ، زاد تصلبهم وعنادهم ، وقل صبرهم واعتدالهم مع الغير .

كان العنف يسير دائماً جنباً الى جنب مع التمرد الانقلابي . التمرد الاول الذي حققـه قايين رافق ايضاً الجريمـة الاولى ؛ كما أن تاريخ الانقلابات الايديولوجية كما نعرفها ليس في العصر الحديث فقط ، بـل في جميـع أدوار

التاريخ ، يجعلنا ، حسب تعبير كامو ، أقرب الى قايين منه الى بروميثيوس . عندما نقرأ عما يسببه هذا العنف من مذابح وتدمير ، يحاول البعض ان ينحي باللوم على قادة ذوي صفاقة ، مجردين - من المشاعر الانسانية ، أو مرضى في نفوسهم وعقولهم . ولكن الواقع أكثر تعقيداً من ذلك ؛ فتلك المظاهر هي نتيجة وحدة شعورية عميقة تتخذ طابعاً دينياً .

كتب سوريل مرة بأن العنف والتشاؤم يكوّنان خدنين سعيدين . قد يكون التشاؤم سبباً من أسباب العنف ، ولكن ، مما لا ريب فيه ، أن تفسير العنف بالتشاؤم خطأ ، لأن الواقع لا يتفق مع هذا المفهوم . فمن الممكن التدليل على عكس ذلك تماماً ، أي على أن التشاؤم قد يقود الى اهمال العنف . فالموقف التشاؤمي في الحياة يعني ان لا فائدة هناك من المحاولات التي تجري في تجديد الانسان او المجتمع . انه موقف يعتبر انه من العبث اجراء هكذا محاولات ولهذا ، فقد يُسقط من حسابه المذاهب التي تكمن وراءها ، ويولّد بالتالي ، في الناس او في المؤمنين به ، شيئاً من اللامبالاة بتحويل وضع الانسان . بامكاننا من ناحية نظرية عامة ان نقسم العنف الى نوعين : العنف الذي ينبع من مفهوم متشائم في الطبيعة الانسانية ، والعنف الذي ينبع من مفهوم متفائل . فالأول يعلن أن الانسان ضعيف وفاسد ، لذا ، كان العنف ضرورياً كأسلوب مستمر في حفظ النظام بين المخلوقات البائسة ، وتدريبها على السلوك بشكل يتجاوز طبيعتها . أما الثاني فيعلن أن الطبيعة الانسانية خيرة صالحة وقابلة للتكامل المستمر ، ولهذا فهو ، عندما يلجأ الى العنف ، يفعل ذلك اعتقاداً منه بأن العنف يُسرع بخطى الانسان او سيره نحو التقدم والكمال والانسجام الانساني . ولكن العنف الانقلابي الذي نعنيه هنا لا يقع تماماً في أحد هذين المفهومين ؛ فكلاهما يقود اليه عندما يرتبط بايديولوجية انقلابية . ولكن من الصعب في الواقع تصور حركة انقلابية متكاملة تعبّر عن عنف ينبع من مفهوم متشائم محض. فمهما كانت الحركة الانقلابية متشائمة في طبيعة الانسان كما نجد في المسيحية وأشكالها المختلفة ، فاننا نجد أنها تتطلع الى نهاية ما ، وإن

كانت في عالم آخر ، حيث يمكن للإنسان ان يأمل فيها خيراً وسعادة .

ينبع العنف الانقلابي من تعصب عقائدي ، او حسب تعبير جول لانيو ، من عبودية كلمات . فهو إن هدم الحرية فلأنه يمتد بجذوره الى عبودية . ان ما حاوله مارسال ، من فصل بين الايمان والتعصب ، واعطاء كل منهما طبيعة خاصة ، قد يكون صحيحاً ونبيلاً من ناحية فلسفية او انسانية ، ولكنه لا ينطبق على واقــع التجربة الانقلابية التي تدلّ على ان الاثنين يتكاملان ويترابطان فالتعصب ظاهرة تعيّن درجة من درجات الايمـــان . فبقدر ما يزداد الايمان يزداد ميلاً الى توليد التعصب .

عبـّر روبسبيير عن موقف جميع الانقلابيين الذين جـــاءوا من بعده ومن قبله ، عندما كان يقدم لكل ما يكتبه أو يقوله بالعبارة الصريحة التي تؤكد : « بما أن هناك اخلاقية واحدة او ضميراً انسانياً واحداً ، فهو على ثقة بأن رأيه هو رأي الجمعية » . فإيمان المواطنين او اعضاء الجمعية بالمبادىء ذاتهـــا يجعل من المستحيل ألا يعترفوا بالمبادىء الخالدة التي يعبـّر عنها . الحجة التي كان يقدمها الارهاب الفرنسي الانقلابي في اضطهاد الصحافة مثلاً كانت القول بأن أي طلب لحرية الصحافة اثناء ظفر الثورة هو غير ثوري او ضد الثورة . فهو يعني حرية في محاربة الثورة ، اذ ان دعم الثورة لا يحتاج الى اذن خـــاص ، ومحاربة الثورة لا يمكن ان تـُعطى أية حرية .

عبـّر لينين، من ناحية اخرى، تمثل العنف الانقلابي بشكل عام، عن هذا التعصب الذي يولده الايمـــان الكلي بالايديولوجية الانقلابية ، عندمـــا أجاب بعض معاونيه الذين أخذوا يتذمرون من التضحيات الكبرى بالدم والأرواح ، التي نتجت عن الحرب الأهلية : « ليس للأمر أية أهمية أبداً ، إن مات ثلاثة أرباع الانسانية . ما يهمنا هو ان يصبح الربع الباقي شيوعياً » .

فسر الكثيرون من امثـــال لوبون وباجهو وماكدوجل العنف ، برجـوع الانسان الى ما أسموه بالبدائية ، التي تنفجر فيه عندما يمرّ بأوضاع تحرره من

قبضة العادات والتقاليد ، فتنطلق من عقالها غرائز ومشاعر كانت العـادات والتقاليد تكبتها وتضغط عليها . ولكن ، من ناحية أخرى ، نرى فرويـد ومدرسته يفسران مظـاهر الانحراف أو العنف الفردي الاجتماعي بالكبت الاجتماعي لأنه كبت مصطنع ، يدفع الفرد الى تفجير ثائرته بسلوك منحرف ، بسبب الضغط الاجتماعي عليه قد يكون ذاك صحيحاً الى حد ما وفي قضايا فردية ، ولكنه تفسير عاجز ، دون شك ، عن ترجمة أهم أشكال العنف في التاريخ ، الاشكال العقائدية التي تنبع من التعصب لايديولوجية انقلابية جديدة تسود مشاعر الفرد ، أفكاره وكيانه . اننـا ، في الواقع ، نستطيع القول ، بشكل أقرب بكثير الى الحقيقة ، بأن تحرر الفرد من العـادات والتقاليد القوية ، يعني تحرره من العنف او الوان العنف الجمـاعي على الأقل. فالعنف يشكل الواقع الأول في وضع الانسان ، والمراحل التي يتحرر فيهـا الفرد والمجتمع منه هي مراحل قصيرة متقطعة . فهي مـا يسميه البعض بأدوار الانحطاط الحضاري . ولكن يرى البعض الآخر فيها الادوار الحضارية الحقيقية . ففي الادوار التي يخضع فيها الفرد لتقاليد قوية او ايمان عميق يتمسك الانسان به وبحرفيته ، هي الأدوار التي تشاهد العنف والقتل الجماعي في تأكيد تلك الحرفية . ففي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مثلا ، نرى أن الدم قد خضب اوروبا ، والعنف زرع الدمار في أرجائها ، بسبب التمسك بالمذهب والتعصب له

لا يزال تحديد أفلاطون للفرد الديمقراطي تحديداً كلاسيكياً لانسان هذه الأدوار ، التي يتحرر فيها الفرد من التقليد ومن المواقف المذهبية ، فلا يركز سلوكه في أية ايديولوجية منسقة يعتمدها في استيحاء مقاييس حية في الحياة . انه ، في تحديد أفلاطون ، فرد لا يميز بين ملذات فاضلة وملذات باطلة ، لا يرى وجوب التبشير بالأولى وضبط الثانية ، لأن جميع الملذات واحدة لا فرق بينها . فهو انسان لا يعرف أي نظام او ضرورة في الحياة ، بل يعاني الحياة كما هي . هذا التحديد الأفلاطوني للانسان الديمقراطي ، وهو في عرفه انسان

منحل يجب تجـــاوزه ، هو ، في الواقع ، الانســان الذي يتحرر من المواقف العقائدية الكبرى التي لا يدل الايمان فيها على ذاته بما يعتمده من براهين . يصبح ذلك ممكناً في الأدوار التي خسر فيها الايمان حيويته الدافقة ، الحيوية التي يدل عليها بتعصب شديد يجعل الفرد يعطيه كل شعور وفكر من مشاعره وافكاره، فيعتبر ان اي عمل او فكر خارج هذا الايمان يـــدل على منتهى الخُبث ، ويحاول معالجته بتطبيق أشد أنواع القسوة والعنف ضــد من يجرؤ على هكذا عمل . لهذا ، يمكن القول بأن هناك ميّزتين أساسيتين تميزان أدوار الانحلال الحضاري ؛ أولاً ، لا يريد الناس شيئاً بجدة كبيرة ، يرون بواسطتها أن الأمر يستأهل في تحقيقه توليد البؤس والشقاء للغير ؛ ثم لا يتمسك الناس ، ثانياً ، بأي مذهب الى درجة من الايمان تجعلهم مستعدين لتحويل العالم الى دمــار في سبيل الوصول الى الحقيقة .

تبرز امامنا هنا معضلة من أعقد قضايا الوضع الانســاني ؛ فالانســان يحتــاج الى مواقف ايديولوجية بغية تفسير وجوده واعطائـــه معنى ، والمواقف الايديولوجية تستطيع ان تفعل ذلــك عندما تسود مشاعره وافكاره سيادة تامة ، ولكنها عندما تحقق السيادة تلك ، تولد العنف وتقود الى الارهــاب . قد يكون الحل الذي قدمه مارسال بين الايمان والتعصب ممكناً بالنسبة لبعض المفكرين والفلاسفة ، ولكنه يستحيل على الفرد العادي .

ففي الأدوار الانتقالية ، عندمـــا يجد الانسان نفسه مضطراً ان يخلق العلاقات الانســانية العقائدية من جديد ، يظهر العنف ويؤكد ذاته . فعندما يزول التقليد الاجتماعي ، وعندما يأخذ كل شكل من الأشكال الاجتماعية صفة الارتجال ، فان الطريق تصبح ممهدة للاعتقاد بأنه من الممكن ، ومن الواجب، اشادة العلاقات الانسانية في فلسفة حياة جديدة ، لا تتردد في فرض ارادتها الواحدة أمام اي شكل من اشكال العنف والارهاب . فإن نحن اردنا أن نفهم او ان نكشف عن معنى عنف دور انقلابي ما ، يجب ان نرى لماذا يعتمد هذا الدور على العنف ، وفيما اذا كان العنف يقود الى مجتمع انساني أم لا . انتقل

يجب أن نرجع العنف دائماً الى وضع تاريخي معيّن، نقيسه بمنطق هذا الوضع، نربطه بالديناميك العقائدي الذي يولده، وبالكل التاريخي الذي يوجد فيه، بدلاً من ان نحكم عليه تبعاً لأخلاقية محضة او فكرة ليبرالية مجردة عن الانسان. ان الحكم على الأعمال السياسية يجب ألا يتم تبعاً للمعنى الذي يراه الضمير الأخلاقي المحض فيها، بل تبعاً للمعنى الذي تتخذه في مجرى التاريخ، أو في المرحلة الديالكتيكية التي تحدث فيها.

في هذا الشأن، يكتب مارلو بونتي، بعد ان يذكر ان الانقلابات الحديثة لم تخترع العنف، وان العنف ذو جذور عريقة يرتكز عليها تاريخ الانسان ذاته، بان القضية الاساسية ليست ان نقبل العنف او أن نرفضه، بل أن نعلم إن كان يقود الى انسانية جديدة أم لا.

الضمير المحض غير موجود، لذلك لا نستطيع ان نعتمده بالحكم على العنف، أو ان نقيس مشكلة العنف بالنسبة اليه. فالعنف ظاهرة تأخذ مكانها في وجدان تاريخي معين ينضوي في التاريخ، أي في وضع معين لا يمكن ان نفصله عنه. يرى العنف الانقلابي دائماً أنه من الضروري التضحية بالافراد الذين، تبعاً لمنطق مرحلة معينة، أو بالاحرى للوجدان الذي يعبر عنها، يشكلون خطراً، لان نجاة الآخرين الذين يشكلون أمل الانسانية تفرض ذلك. لا ينطوي التاريخ على « عدالة » أو حرية موضوعية مستقلة تنشأ في مفهوم أو فلسفة لا تمت بصلة الى الصراع الاجتماعي، أو الاشكال التاريخية الثقافية المختلفة، ويمكن الرجوع اليها كقياس وحيد لعمل الانسان. على العدالة أو الحرية أن تقاس دائماً بالرجوع الى القوى الاجتماعية التي تعانيها، والى اشكال الصراع السياسي العقائدي التي تعبر عنها. ولكن ان كان التاريخ صراعاً، وان كان الصراع يتخذ اشكالاً متعددة تحددها قوى اجتماعية مختلفة، فليس هناك اذن إمكان لتحقيق وحدة الناس، بالتوجه لارادتهم، كما كان يقول كَنْت، أي الى اخلاقية عامة تكمن فوق المتناقضات التاريخية.

فالعنف الانقلابي محتوم اذن بنسبية الوجدان الاخلاقي الذي يميز الوضع الانساني . نجد هنا السبب للظاهرة الثورية التي قد تبدو غريبة لأول وهلة ، ألا وهي إلغاء الحريات من قبل أفراد كانوا يدافعون عنها دفاعـــاً مستميتاً ، قبل الوصول الى الحكم . لم يكن روبسبيير الانقلابي الوحيد الذي تحوّل من محامٍ عنيدٍ يدافع عن الحريات في ظل النظام القديم ، الى عدو لها وخصم ، عندما تسلم زمام السلطة . لا يرجع هذا التغير الى سوء أو شر ينطوي هؤلاء الانقلابيون عليه ، أو الى إفساد السلطة لهم ، بل الى منطق الايديولوجية الانقلابية التي ينشأون منها ، الى منطقها كمطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعتها . أكد سان جوست ، في أحـــد خطبه ، بأن الجمهورية لن تستمر أبداً ، طالما أن هناك عدواً واحداً باقياً على قيد الحياة ، وبأن السيف يجب أن يُسلط ، ليس على الاخصام فقط ، بل على اللامبالين أيضاً .

اما روبسبيير فكان يؤكد بأن ليس هناك من مواطنين في الجمهورية سوى الجمهوريين ، اما الآخرون فهم أجانب وأعداء ؛ أو « يجب ان نخنق أعداء الجمهورية في الداخل والخارج ، أو أن نموت معهـــا . ان المبدأ الاول من سياستنا ، في وضع كهذا ، هو الذي يقول بأن الشعب ينقاد بالعقل ، اما الأعداء فبالإرهاب » .

تكلم مابلي باسم هذا المنطق ايضاً عندما وجد ان قصد كل تشريع يجب ان يكون الاخلاق ، كما أن واجب الحكومة الاعلى هو استخدام ما أسماه بالعنف المقدس ، لاجل تحريرنا من سيطرة مشاعرنا وغرائزنا .

التاريخ لا يصنع ذاته بطريقة عفوية تلقائية ، بل يتحدد في الوقت ذاتـــه بإرادة الانسان ، ولهـــذا ، كان العنف ظاهرة ملازمة له . ان الحرية المحضة مجرد من المجردات ، واعطاء كل فرد الحرية التامة يلغي التاريخ ذاته ، وامكان الثورة والتاريخ . كان هناك دائماً ، لذلك ، حركات محدودة ، تقودها أقليات ضئيلة ، تتكلم باسم العـدد الكبير ، وباسم المجتمع ، وبذلك تمسي الثورة عنفاً وارهاباً .

العنف ليس فقط نتيجة وحدة تنشأ في ايديولوجية ، بل هو عامل في تقوية الايديولوجية ذاتها . يذكر رنان بأننا لم نسمع أبداً ، منذ بدء العالم ، عن أمة نشأت في الرحمة . يذكر هوفر أن الشيء ذاته ينطبق على كل كنيسة أو حركة ثورية . فالحقد والبغضاء اللذان ينبثقان من الانانية هما شيئان لا أثر لهما أو أهمية ، عندما نقرنها بالحقد والبغضاء اللذين ينبعان من روح التضحية واعطاء الذات لحقيقة تكمن خارجها .

قد يكون باسكال على خطأ ، عندما كتب بأن الانسان يكره الانسان بشكل طبيعي ، وان المحبة والرحمة هما صورة مزيفة ، لانهما ، في الواقع ، حقد وبغضاء ؛ ولكن لا شك أن الحقد يستطيع أن يعطي معنى وقصداً لحياة تترسخ في موقف ايديولوجي . كان لوثر يقول : « عندما يصبح قلبي بارداً ، فلا أتمكن من الصلاة كما يجب ، أثير نفسي وألهبها بقصور ومروق وفساد أعدائي ، بتصور البابا والمتآمرين معه ، كي ينفتح قلبي للاشمئزاز والحقد ، فأستطيع ، آنذاك ، القول ، بحرارة وحدّة ، ليكن اسمك مقدساً ، ولتكن مملكتك ، ولتكن مشيئتك ! » . نستطيع ، من هنا ، أن نفهم ما يعنيه ماريتان عندما يكتب : « ان عبارة الحرية الدينية تتناقض مع ذاتها ، وان الاستقلال الفكري في قضايا الايمان والاخلاق هو شكل من أشكال المروق المتعجرف » .

لا تستطيع الحركة الانقلابية الحياة دون حقد تركزه على بعض الاعداء ، والحقد يولّد الكراهية والعنف ؛ يستحيل ، اذن ، ظهور حركة انقلابية بدون عنف . فمن المسيحية الى روسو ، الى ماركس ، الى هتلر أو لينين ، نرى أن الحقد يسود الفكر الانقلابي . تولد الايديولوجية الانقلابية حقداً على الذين ينكرونها ، وتحتاج الى الحقد غذاء لها . انه حقد يغتبط عند التفكير بالألم الذي يمكن اخضاع الاعداء له . اننا نجد صورة واضحة عن ذلك في قول تارتوليان الذي ينبىء الناس بأن مشهد الاباطرة الرومان ، وهم يتعذبون في نار جهنم ، سيكون من أهم مصادر السعادة للمؤمنين . فالحقد من أهم وسائل

الايديولوجية الانقلابية في تأكيد ذاتها والمحافظة على ديناميكها الثوري ، وهو من أهم العوامل ، ان لم يكن أهمها ، في تحقيق وحدة اتباعها الشعورية . فهو يفصل الفرد عن ذاته نفسها ، ويقذف بـه الى الخارج ، حيث يستطيع أن يعبّر عن ايمانه ؛ انـه يحرره من منافعه ، ويجعله يركز حياته على موضوع بغضائه وحقده . لهذا ، يتحول الفرد ، بواسطة الحقد ، الى شوق ملح للاندماج بالذين يشاركونه شعورهم في حركة انقلابية ثائرة ومسعورة العاطفة . يقول هاينه في وصف هذه الظاهرة : « ان ما تعجز عنه المحبة المسيحية يتحقق عن طريق الحقد » . كان دي ساد أكثر صراحة في الاعلان عن تلك الخاصة التي استوقفت انتباهه، خصوصاً في الاديان ، فكتب بـأن فكرة الله هي فكرة ألوهية مجرمة تستبد بالانسانية وتتنكرها ، وبأن تاريخ الاديان يدل على أن الاجرام يشكل خاصة أساسية من خواص الله .

يعجز التاريخ عن تعيين حركة انقلابية واحدة استطاعت ان تؤكد ذاتها بدون عنف . تكلـّم لاتوريت ، وهو مؤرخ يؤمن بمسيحيته ، باسم كثيرين من المؤرخين المسيحيين ، عندما اعترف بأنه ، على الرغم من التناقض بين روح المسيحية وبين القوة المسلحة ، وعلى الرغم من صعوبة الاعتراف بالامر ، فإنه لمن الواقع الصريح في التاريخ أن يكون استخدام القوة هو الذي جعل بإمكان المسيحية ان تعيش . فالعنف هو الذي جعل من المسيحية ديناً عالمياً ، والتبشير بها سار جنباً الى جنب مع العنف والقوة . ذكر مالانشتون ، أهم مساعد للوثر ، في كلامه عن ظهور ونجاح البروتستانتية ، أنه ، لولا الاعتماد على السلطة المدنية وتدخلها ، لكانت مبادؤهم تحوّلت الى قوانين افلاطونية .

ان ظاهرة العنف في التاريخ ، وليس في الايديولوجية الانقلابيـة فقط ، جعلت ستوبز وكثيرين غيره ، يرون ان الحرية السياسية ليست طبيعية ، وان العنف والاستبداد وارادة القوة أمر طبيعي . ان العنف الانقلابي ذاك لا يؤكد ذاته ، لانه بعيد عن كل معنى أخلاقي ، كما حاول الكثيرون تفسيره ، بل على العكس ، فهو ما هو عليه ، لانه تعبير عن اخلاقية جديدة تحاول ان تفرض

صورتها على الناس . كان قصد لنكولن تحقيق سعادة جميع الأميركيين ، ولكن أعماله هدمت حياة الكثيرين منهم ، وجعلت حرية الآخرين اقصوصة قانونية . ان احدى مشاكل الانقلاب الاخرى ، التي تدل على ذاتها في الايديولوجية الليبرالية بشكل خاص ، هي المشكلة التي تبرز في تناقض العدالة الثورية مع الحرية. فهي مشكلة العنف الإرهابي الذي يبشر بقصدين لا يلتقيان: نموذج حياتي جديد ، والحرية .

يقول توينبي: "كان الاعتدال سهلاً في الغرب في دور زالت حرارته الدينية، وخسرت فيه المسيحية قبضتها على قلوب وعقول الناس ، التي لم تكن قد وجدت بعد بديلاً عن المسيحية تركّز عليه ولاءها وحماستها المكبوتة . ولكنها الآن ، وقد وجدت آلهة جديدة في النازية والشيوعية والفاشية ، زال الاعتدال من تصرفاتها . من هنا نستدلّ على خاصة عامة عن علاقة العنف بالايديولوجية الانقلابية ، تمكننا من القول بأن العنف المحدود هو برهان على انقلابية محدودة في الايديولوجية . كانت الفاشية الايطالية مثلاً محدودة في انقلابيتها ، وبالتالي كان العنف الذي اعتمدته عنفاً محدوداً . فالأحكام ضد السياسيين كانت، نسبياً ، خفيفة جداً . فمن عام ١٩٢٦ الى عام ١٩٣٢ مثلاً، أي طيلة ست سنوات ، وكانت سنوات نشيطة بشكل خاص ، نرى أن المحاكم الخاصة ضد المجرمين السياسيين قد أصدرت سبعة أحكام بالاعدام فقط ، ومائتين وسبعة وخمسين حكماً بعشر سنوات سجن وما فوق ، والفاً وثلاثمائة وستين حكماً بالسجن لمدة تقلّ عن العشر سنوات . أما النفي فقد أصاب عدداً أكبر بكثير . ولكن تلك المحاكم أوقفت اثني عشر ألفاً ثم برّأتهم ، لأنها وجدت أنهم غير مذنبين . يستحيل حدوث هكذا عمل في الارهاب المسيحي أو النازي أو الشيوعي ، مما يفسر لنا ما يعنيه جوبلز ، عندما يكتب في مذكراته ، عن الفرق بين الفاشية والنازية، بقوله بأن « الأولى لا تشبه الثانية في شيء . فبينما تغوص الاشتراكية القومية عميقاً الى الجذور ، تظل الفاشية عائمة في خضمّ خارجي سطحي فقط» ، أو ان الدوتشي ليس انقلابياً كالزعيم

أو ستالين . فارتباطه الكبير بشعبه الايطالي يُفقده الخصائص العامة التي تميز الانقلاب على صعيد عالمي » .

لا يكون هذا العنف الانقلابي مقصوداً ، بل يـأتي ، عادة ، نتيجـة لديالكتيك الايديولوجية في تحققها الثوري . كتب بارنز بعد الاهتمام بدراسة تلك الظاهرة بأن ليس هناك في الحركات الثورية التي كان يصفها من انقلابي واحد رغب في العنف .

صمّم هاملت ، وقد تنبّه وجدانه الى هذا التوتر بين أخلاقيتنـا النظرية وأخلاقيتنا العملية ، أن يعمل عندما يستطيع فقط ان يحمل أعمـاله تتوافق تماماً مع مقاصده ونواياه . ولكنه ييأس من العمل ، أي عمل ، نتيجة ذلك وعندما يصمم نهائياً أن يعمل كانت أعماله تبدو بعيدة عن المعنى الأخلاقي . يظهر هذا التناقض جلياً في العمل السياسي الثوري على الأخص . لمقيـاس النجاح في هكذا عمل هو درجة بـلورة مشاعر وأفكار وولاء الآخرين في الايديولوجية الجديدة ، وحفظ سيادة مستمرة عليهم . ولكن مقياس العمل الأخلاقي هو الدرجة التي يمكن معاملة الآخرين بواسطتها .ليس كوسائل بـل كغاية . يظهر ان طبيعة العمل او السلوك ، من ناحية عامة ، تستثني او تلغي هذا المعنى الأخلاقي فيه ، بسبب الظروف والأوضاع التي تحيط به من الخارج . يظهر ايضاً ان من يريد أن يعمل ، او يسلك أخلاقياً تبعاً لهذا المعنى ، يضطر الى الانعزال عن المجتمع ، كما فعل المسيحيون الأولون ، او ان يتبع نصيحـة هاملت لأوفيليا بأن تنخرط في سلك رهبنة . اما سبب التناقض فيرجع الى تعقد غير محدود في المظاهر الاجتماعية السياسية ، والى قصور الفكر الانساني الذي يعجز عن سيادة نتائج العمل الانساني او الانباء بها . فما ان يتم العمل ، حتى يُصبح قوة مستقلة تخلق التغييرات ، وتثير أعمـالاً أخرى تتشابك مع غيرها . لذلك ، قال چوته لاكيرمن ، مرة : « ان من يعمل يكون دومـاً ظالماً . فليس من أحد يعدل الا الانسـان الذي يتأمل فقط » .

لا يتحقق الانقلاب آلياً بفرض مبادئه ، عن طريق نخبة انقلابية تعبّر عن

معانيه، إذ عليه ان يواجه، الى جانب صعوبات وعثرات التثقيف الايديولوجي للشعب ، الصعوبات والعثرات التي يضعها الجانب الخاسر ، الذي لا يرضخ أبداً لمنطق الحركة الانقلابية ، لأنه يعجز عن ملاحظة هذا المنطق ، ويحاول ، ما استطاع ، ان يعرقل سيرها ويمزق عملها . لذلك ، نجد الحركة الانقلابية ذاتها مضطرة لأن تنتقي بين إزالة بضعة آلاف او عشرات ومئات الألوف ، وبين فشلها في ترسيخ براعجها التي تقود الى مجتمع جديد . انها مشكلة العلاقة بين الغاية والوسيلة ، مشكلة الغاية التي تبرر الواسطة . فاستخدام العنف يُصبح واجباً مقدساً ، وان كان مؤلماً وكريهاً ، يفرضه الى حد ما موقف الجانب الخاسر الذي ينكر الفشل ويأبى ان يعترف به .

ان إزالة الطبقات والفئات الخاسرة تكوّن سبباً واحداً فقط من بين الأسباب التي تؤدي الى الارهاب الانقلابي . فالأزمة الحادة التي يمر بها كل انقلاب كبير ، وهي أزمة تجعل وحدة القصد والحركة والاتجاه الشرط الاساسي في انتصار الانقلاب ، تبرر العنف وتبرر إزالة كل معارضة ايديولوجية . التثقيف الثوري وحده غير كافٍ . فهو بحاجة الى العنف يحميه ، يرسخه ، ويفتح الطريق أمامه ، او كما أشار جوبلز : « يجب ان يكون هناك دائماً سيف حاد مسلطاً وراء الدعاية ، إن ارادت الدعاية ان تكون فعّالة » .

الأزمة تلك هي أولاً أزمة بناء الايديولوجية الجديدة في مجتمع جديد ، وليس أزمة الصراع مع الأعداء أو أزمة الحرب ، كما حاول البعض ان يفسرها ، فيرجع العنف اليها ؛ لا شك ان العنف الارهابي يتطور ، ويزيد حدة مع الوقت ، وفي مجرى تحقق الانقلاب ، ولا شك ايضاً ان الاعداء في الخارج والداخل يزيدون كثيراً من شمول العنف وامتداده وعمقه ؛ فمؤامرات الارستقراطية المتتابعة ضد الشعب وضد الثورة ، في فرنسا وروسيا مثلاً ، كانت مسؤولة عن الارهاب فيها ؛ فالرجعيون وجيوشهم « البيضاء » حاولت خنق الشعب والثورة في روسيا ، وحملت الدول الغربية على التدخل ، وجيوش الملوك احاطت بفرنسا ، كما ان الفتن والثورات المحلية الفدرالية ضد

الثورة عمّت البلاد . بيد أن كل ذلك لا يفسر العنف في حقيقته الاساسية النهائية ، وبالرغم من أهميتها الكبرى ، فهي أسباب تأتي في المرتبة الثانوية ، لان العنف يرجع اولاً الى حقيقة الايديولوجية الانقلابية وعناصر وخصائص تركيبها المختلفة . فلولا هذا التركيب لما استطاعت الايديولوجية أن تُثير قوى الرجعية ضدها ، ولما استطاعت ان تقاومها ، او ان تحشد القوى اللازمة الضرورية للكفاح ضدها .

يعبّر فارارو عن موقف كثيرين من المفكرين ، عندما يحاول ان يعيد العنف اليعقوبي الى الخوف ، فيفسره بخوف اليعقوبيين على مراكزهم وحياتهم . قاد الخوف الى أعمال عنف ، قادت بدورها الى خوف أكبر ، والخوف الاكبر قاد ايضاً الى عنف أكبر ، وهكذا دواليك .

لم يستطع فارارو ، على ما يظهر ، في نقضه لأعمال العنف ، وفي حقده على الثورة والثائرين ، في تمسكه بما يسميه مبدأ الشرعية ، ان يرى في هؤلاء الانقلابيين سوى انتهازيين . فهم ، في رأيه ، كانوا بحاجة الى الايمان بمبادئهم ، بسبب الخوف الذي أثاروه حولهم ، وأثير فيهم . ولكن ، ما الذي حدا بهم في ابتداء الأمر ان يُثيروا العنف او ان يمارسوه ؟ ما الذي فعله اليعقوبيون حتى سيطر عليهم الخوف تلك السيطرة ؟ وان كانوا يحذرون هذا الخوف ويضطربون منه ، فلماذا انجرفوا في طريقه ؟ ما الذي دفعهم الى الأعمال التي أدت الى ظهوره في بادىء الامر ؟ ليس باستطاعتنا ان نجد لتلك الاسئلة جواباً في المنطق الذي أبرزه فارارو وغيره . لقد آمن هؤلاء الانقلابيون بدين جديد ، وكانوا دعاة دين جديد فمارسوا ، لذلك، العنف ولم يترددوا أمامه . انه لمن المستحيل على « انتهازي » او رجل خائف ان يحمل أعباء ومسؤوليات العهد اليعقوبي او العنف الشيوعي ؛ ويستحيل على قادة انتهازيين خائفين ان يوحوا لاتباعهم وجيوشهم بروح يضمن لهم الغلبة على اوروبا مجتمعة ، ونصف فرنسا معها ، وهم حفاة جائعون لا عزاء لهم سوى ايمانهم بقادتهم وبتشييد عالم جديد . يعبّر قول كاريه ، الانقلابي اليعقوبي ، بأنهم

« يفضلون تحويل فرنسا الى مقبرة ، على ان يرفضوا حكمها تبعاً لما يرونه اصلح لها » ، عن المعنى الذي ينطوي عليه العنف الانقلابي . ان النفسية الانقلابية الدينية التي ميزتهم هي التي صنعتهم ، وصنعت عهدهم ، وكمنت وراء كل اعمالهم . يرى فارارو وهوفر وغيرهما من الذين يتبعون المنطق ذاته ، ان اليعقوبيين لم يهرقوا الدماء لانهم آمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ، ولكنهم حاولوا ان يؤمنوا بالسيادة الشعبية كحقيقة دينية ، لأن خوفهم جعلهم يهرقون دماء كثيرة . ومرة ثانية ، ما الذي أثار خوفهم من تلك الإثارة ؟ . ألا يعني ذلك أن موقفهم الأول ينطوي على شيء أثار حفيظة قسم من فرنسا وأوروبا عليهم ؟ . اننا ، على العكس تماماً ، نستطيع أن نؤكد بأن هؤلاء الانقلابيين – وذلك ينطبق على جميع الانقلابيين – مارسوا العنف الانقلابي ، لأنهم لم يعرفوا الخوف ، ولأن الخوف، الذي يتكلم عنه أمثال فارارو ، لم يساورهم . تدل حياة الانقلابيين الكبار دائماً على ذلك . يتمكن الانقلابيون من الوصول الى الحكم بالرغم من قوى هائلة ، تفوقهم بعشرات المرات عدة وعدداً ، لأنهم – وهذا واقعهم جميعاً – كانوا ينطلقون من ايديولوجية انقلابية .

ان أي شعور بأن هناك نقصاً أو ضعفاً أو زيفاً في المذهب الجديد يُضعف الايمان به والاعتماد عليه ، ويخمد بالتالي نشاط وحيوية واندفاع أتباعه واستعدادهم للتضحية بوقتهم وسعادتهم وراحتهم . لم يكن ميل الحركة الانقلابية الى الامتداد ركضاً وراء دليل يبرهن على أن المذهب الجديد هو ، كما يعلن هوفر ، الحقيقة كل الحقيقة ، بل نتيجة الايمان بأن المذهب الجديد هو الحقيقة كل الحقيقة .

إنه لمن الغريب حقاً أن يرى بعض المفكرين أن الحركات الانقلابية الحديثة هي من صنع قادة لا يطمحون لشيء سوى السلطة ، ولا يريدون شيئاً يتجاوز السلطة ، وأن كل برنامج اجتماعي أو سياسي يلجأون إليه هو لأجل تدعيم السلطة . غير أن هذا المفهوم الخاطىء يزول ، عندما نلاحظ أن الحركة

الانقلابية تحاول أن تنشىء نظاماً جديداً ، وأن المشرفين عليها من قـــادة يفترضون أن كل عنصر من عناصر التركيب الاجتماعي ، مهما كان ضئيلاً وثانوياً ، يؤثر في التركيب ككل . لهذا ، كان من الطبيعي اخضاع جميع النظم والهيئات والأشكال الاجتماعية الى الحركة أو الدولة ، لأن تثقيف الفرد بفكرة النظام الجديد واخضاعه لهــــذا النظام ، يفرض خضوع النظم والهيئات والأشكال خضوعاً مطلقاً . هذا المفهوم هو وحده الذي يفسر سلوك قـــادة الحركات ويكشف عن منطق ، وراء مــا يبدو ، لأول وهلة ، خالياً من المنطق . فأي منطق يستطيع أن يفسر تحول هذه النظم والهيئات الشامل ، ان رأينا أن السبب يرجع فقط الى أهواء وأطماع القادة ؟ . أي منطق يستطيع مثلاً أن يبرر حرب الافنــاء التي أعلنتها الشيوعية الروسية أو النازية أو اليعقوبية ضد الدين ، ان رجعنا الى طموح القــادة أو حبهم للسلطة فقط ؟ . أين هي الحجة التي يمكن بواسطتها اقناع قادة ، لا يهمهم سوى الاستيلاء على الدولة ، بأن يشنوا هذه الحرب ؟ فإن كانت السلطة فقط هي مـــا يريد القادة ، فكيف نفسر الجهد الكبير الخاسر في انشاء النازية للمعتقلات ، وقتل المعتقلين بمئـات الألوف ، في فترة كانت تحتاج فيها الى كل فرد ، الى كل نقطة زيت ؟ .

لا يمكن تفسير العنف الذي رافق هذه الحركات ، كما يزعم هؤلاء ، بأنــه ضرورة سياسية في حماية القادة أو الدولة ، لأن هناك ناحية فيه ليس بالامكان تفسيرها على هـــذا الشكل ، وهي العنف الثقافي الفكري الذي لا يتخذ أي طابع سياسي ، والذي ساد جميع مناحي الفكر في تلك الانقلابات . هـــذا العنف هـــو عنف ايديولوجي ينبـــع من انقلابية الايديولوجية التي تنبثق تلك الحركات منها .

كان فريدريك وبرزيزنسكي ، مثلاً ، يريان أن الأفكار تصبح أسلحة وتعتمد على الاضطهاد ، عندما تخسر من قوتها ، وعندما يبدأ حاملوهـــا في الشك بحقيقتها . ولكن ان كان ذلك صحيحاً ، فكيف نفسر افناء الملايين في امتداد المسيحية الأول ؟.. وكيف نفسر القتل الجماعي بين الفرق المسيحية المختلفة؟..

إنهما يقولان إن المسيحي الراسخ الايمان لا يكون متعصباً ضد من لا يرى حقيقة ايمانه ؛ إن صح هذا ، وجب علينا ان نقول أولاً بأن ألفاً وثمانمائة عام من تاريخ المسيحية كانت سنين تتميز بعدم الايمان ، لأن المسيحية ، في مجراها ، كانت تقترن بالاضطهاد والتعصب والقتل والتعذيب ، أي بمظاهر عدم الايمان ؛ وثانياً ، بأن الايمان المسيحي لم يكن نقياً وعميقاً وواثقاً من ذاتـه ، إلا في القرن العشرين ، لأنه ، في هذه الفترة ، لم يمارس قتل الأعداء الجماعي وتعذيب او اضطهاد الخارجين عليه ؟..

ولكن المؤلفين يعودان فيقرران ، في مكان آخر من دراستهما ، ان العنف الذي يتتابع في مراحل متقطعة يعبر عن حيوية ومرونة الحركة الانقلابيـة وليس ، كما يزعم الكثيرون خطأ ، عن فسادها او انحلالها .

تجدر الاشارة هنا الى ان هناك بين العنف الانقلابي كما نراه في الماضي وكما نراه في انقلابات القرن العشرين ، فرقاً استراتيجيـاً يحسن الكشف عنه . فالانقلابيون المسيحيون او الفرنسيون مثلاً ، ما عدا عدد قليل منهم، كمارا ، لم يبرروا العنف في ذاته ، ولكن الانقلابات الحديثة تعطيه هذا التبرير. فالحركات الشيوعية والنازية ترى ان العنف في ذاته ضروري للتثقيف الانقلابي ، ولرعاية الديناميك الثوري ، وحفظ نقاء وصفاء هذا الديناميك . نجد ان الحركة تعتمد العنف هنا كي تهزّ او تحرّك الشعب من سباته ، وكي تحرّضه دائماً على الحركة ، وكي تشحذ وجدانه الثوري . العنف يعني وضع الثورة أمـام الشعب بشكل مستمر ، كي لا يغفو الشعب او تغيب الثورة عن وعيه وضميره ، انه ، بعبارة أخرى ، وسيلة في منع الشعب من اجترار الثورة كجزء من تقليد ، وبطريقـة غير واعية ، إذ يعني ذلك موت الثورة . يؤدي العنف آنذاك الى خدمة الديناميك الثوري الذي يقوم بدوره بخدمة الايديولوجية الجديدة .

فعندما تقول صحيفة شيوعية او نازية مثلاً بأن العنف ليس من طبيعـة المجتمع البورجوازي ، بل من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لا يعني ذلك

ان المجتمع البورجوازي يأبى العنف ، نتيجة تركيبه الأخلاقي ، بل ان هـــذا المجتمع بعيد عنه ، لأنه بعيد عن الديناميك الثوري ، يحيا في جمود ايديولوجي ، بينما يكون العنف من طبيعة المجتمع الشيوعي او النازي ، لأنه يعاني الحياة ثورة وتمرداً ، ويحاول ان يفرض معناه على العالم والتاريخ. تدرك الحركات الانقلابية ان كل ديناميك ثوري يحمل ، في مجراه ذاته ، بذور تدميره . ولهذا ، فهي في خوف من هذه الناحية تريد ان تحفظ الديناميك ما أمكنها ، فتلجأ الى العنف وحركات التطهير في إعطائه حيوية ، او في حفظ حيويته واندفاعه . يُعيد التطهير او العنف المتقطع الى الحركة او يحفظ فيها الحيوية الضروريـــة والوحدة التي تحتاجها بالاضافة الى حماستها الثورية. انه طريق الحركة الانقلابية في تأمين الفعالية والكفاءة ، إذ ليس هناك من وسائل أخرى ، انتخابية او غيرها ، تؤمن ذلك . فهو وسيلة في فتح الطريق أمام عناصر ثورية ديناميكية جديدة ، وتوفير دم جديد لمراكز القيادة ، يؤمن استمرار حمـــاستها او ديناميكها الثوري ، ثم هو وسيلة في الحيلولة دون بروز سلطات محليـــة او فرعية تعثر تنظيم الحركة الكلي ، او تحد من وحدتها .

تناولت حركة التطهير في الأحزاب الشيوعية البلقانية مثلاً بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، حسب تقدير فرانسوا فاجتو ، في كتابه تاريخ الديمقراطيـات الشعبية ، ما لا يقل عن خمس وعشرين بالمائة من أعضاء تلك الأحزاب . ففي هنغاريا ، هبط عدد الحزب من مليون الى ثمانمـائة ألف ، وفي بولونيـا هبط من مليون وثلاثمائة ألف الى مليون ، وفي رومانيا هبط من مليون الى سبعمائـــة ألف . وفي بلغاريا من أربعمائة الى مائتين وخمسين ألفاً ، وفي البانيا من سبعين الى ستين الفاً . ولكن المؤلف يضيف بأن هذه الاعداد لا تمطي ، في الواقع ، صورة عن العدد الحقيقي الذي ذهب ضحية التطهير ، لانه بين عـــام ١٩٤٨ وعام ١٩٥١ ، قامت حملات كبيرة لإدخال أعضاء جدد الى الاحزاب .

من خصائص العنف الاصيلة أن استخدامه المستمر يجعل الناس لا تشعر به بعد مدة ما ، إلا اذا كانت درجة العنف تزيد تدريجياً . هذا يعني أن درجـة

اليأس التي تولّدها الزيادة التدريجية المستمرة قد تلغي القصد من العنف ، بما تولّده من هدوء وسكون يحدّ من نشاط الشعب وحيويته . لهذا ، نرى أن هذه الحركات الانقلابية ، وخصوصاً الشيوعية منها ، وقد أتقنت هذا الفن أكثر من غيرها ، تجابه هذه النتيجة بما تحققه من تعاقب أو تناوب بين فترات من العنف ، وفترات من الاسترخاء . يترك هذا الاسلوب الشعب يأمل بحياة أكثر استقراراً ، ويجعل الفرد يشعر بأن الدمار ليس حتمياً ، وبأن له الخيار في الحياة ، وبأن سلوكه يساعده في تجنب الاضطهاد والنجاة من مخالب العنف . فبدون أمل من هذا النوع ، لا يجد الفرد اسباباً أو محرّضات كافية للخضوع لجميع ما يفرضه النظام . ان الذين يشكون بأن بعض أحداث حياتهم قد تستخدم ضدهم في المستقبل ، يحاولون جهدهم بأن يعوّضوا عنها بإظهار حماسة متزايدة ونشاط أوسع في تحقيق واجباتهم ، وفي التدليل على ولائهم أو طاعتهم اللامحدودة .

العنف أداة تلجأ إليها الإيديولوجية الإنقلابية كي توسع ايضاً من عزلة الفرد ، وبذلك تدعم ديناميكها وقاعدتها الايديولوجية الشاملة . أكدت النازية بشكل خاص ، على هذه الناحية . ففرد يتجاوب تجاوباً عميقاً مع وحدة اجتماعية ، او ينعم بعلاقات متينة مع أقارب أو أصدقاء أو إحدى الهيئات والمنظمات ، ليس الفرد الذي تريده الحركة الانقلابية ، لانه يشكل عثرة في طريق بنائها . ان الاعتماد على العنف ، أو اللجوء الى حركات تطهير مستمرة ، يشكّل أسلوباً فعّالاً في هدم العلاقات تلك الأساسية ، لانه يهدد بالمصير عينه ، ليس فقط الفرد بل جميع الذين تربطهم به علاقات ودية وشخصية متينة . هذا يعني ان توجيه العنف الى فرد ما ، يحول اصدقاءه ومعارفه الى أعداء أو الى مشبوهين فيسرعون باتهامه أو بالتنصل منه ؛ أي ، من ناحية أخرى ، أن الفرد يجد انه من الحكمة ألا يوطّد علاقات وشيجة مع أي شخص حيطة للمستقبل . أما الوجه الثاني للقصد من العنف فهو تهديم الهيئات والاشكال الاجتماعية السياسية وبعثرتها ، كي يبقى الفرد وحيداً أمام الحركة الانقلابية ،

يشعر أنها هي وحدها تمنحه ذاتية جديدة فيسهل عليها دمجه في كيانها .

تفرض إشادة ايديولوجية انقلابية في نظـــام كلي الاعتماد على العنف كأداة في تحقيق ذلك . هذا لا يعني أن الايديولوجية تفرض نفسها على أكثرية ساحقة عن طريق العنف فقط ؛ فالايديولوجية يجب ان تكون قد كسبت ولاء الكثيرين وأصبحت تعبّر عن أهواء ومنازع الاكثرية ، قبل ان تعتمد على العنف بطريقة ناجحة .

ان شوق الايديولوجية الانقلابية الى إجراء تحويل كلي هو الذي يولّد العنف ، ولهذا ، فان تاريخ الحركات الانقلابية يكشف عن أن درجة العنف تزداد تدريجياً مع تحقق الحركة. ففي بادىء الأمر يتجه الى أعداء الايديولوجية فيبقى محصوراً محدوداً ، ولكنه يمتد بعدئذ الى نواحٍ أخرى من المجتمع ، ومن ثمّ الى نواحي المجتمع كلها ، وهذا يعني مقاومة أشد ، وبالتالي عنفاًمتزايداً في حدته وشموله . تعتبر الحركة الانقلابية أن كلّ فرد عادي يتحول إليها عفوياً ، ويصبح جزءاً من وحدتها ، ولهذا فمن لا يتحول إليها يمثل ، بشكل عفوي أيضاً ، عنصراً مشبوهاً . ولكن هذا لا يعني أن العنف ظاهرة مستمرة في الايديولوجية الانقلابية ، بل هو يلازمها اثناء امتدادها ودورها الديناميكي فقط ، ولكن عندما تتجاوز هذا الدور ، فان العنف – بهذه الصورة على الأقل – يزول ويحل محله نوع من الدستورية تتميز بنوع آخر من العنف .

فلكي يكون العنف عنفاً انقلابياً ناجحاً يجب أن يتمكن من تحقيق شرطين أساسيين ؛ يجب استخدامه، اولاً ، باستمرار وحدّة وثبات وقسوة .

يتخذ العنف الشكل الحاد الذي يميزه لأن وراءه يكمن ، وعى ذلك أم لا ، قانون نفسي يفرض تلك الحدّة . ان الإساءة المحدودة تثير الناس وتحثهم على الانتقام ، ولكن الاساءة الكبيرة تشل ارادتهم وتفرض عليهم السكينة . لهذا ، كان العنف الذي تمارسه الايديولوجية الانقلابية من هذا النوع الذي يجعلها غير مهددة بانتقام الذين لا يقبلونها . أدرك ماكيافيللي ، ولم يكن

بالانقلابي ، هذا القانون النفسي السياسي ، منذ قرون ، فكتب بأنه يجب إما ملاطفة الناس أو القضاء عليهم .

ويجب ثانياً أن تكون غايته توليد ارادة عامة موحدة ، تلغي الحاجة الى العنف، لأنها ترسّخ وحدة الشعور والانضباط العفوي اللذين يلغيان دوره .

هذان الشرطان يستحيلان على أي عنف ، إن لم يكن أداة ايديولوجية انقلابية ، لان الايديولوجية هي التي تحققها . فبدونها يستحيل على العنف ان يكون مستمراً ثابتاً ، لأنها هي التي تولد النفسية والايمان اللذين يكمنان وراء استمرار العنف وثباته ، وبدونها يستحيل عليه ترسيخ الارادة العامة لأن هذه الإرادة بحاجة الى مصدر لها وقاعدة .

تدلّ الاساطير على أن الذهن الانساني قد تنبه الى دور العنف الخلاّق منذ أزمان عريقة . تقترن فكرة البداية الجديدة بالايديولوجية الانقلابية التي تقترن بالثورة ، والثورة تقترن بالعنف . قتل قايين أخاه هابيل ورومولس قتل رامس ؛ كان العنف البداية ، وكل بداية تعتمد على العنف .

يتخذ العنف الانقلابي وخصوصاً الحديث شكلاً منظماً موحداً ذا مقاصد واضحة معينة ، ولكنه ينجح ، ليس لأنه يتخذ شكلاً منظماً فقط ، بل مستمراً ايضاً ؛ فالتطبيق المنظم المستمر ممكن ، لأنه ينبع من ايمان روحي عميق ، يعبر عن ايديولوجية جديدة . نجد هنا الشرط الاول الاساسي في نجاح كل عنف ، لأن العنف الذي لا ينبثق من هكذا ايمان يكون عنفاً متردداً ، متذبذباً ، قلقاً ، غير مستقر . وهنا أيضاً يطالعنا الفرق بين العنف الانقلابي والعنف الرجعي . فالأخير ليس أقل من الأول قوة ، وقد يزيد عليه ، ولكنه لا يتميز بالصفات التي ترافق الأول ، وتبرره في نظر الناس ، وتضمن فعاليته وأثره . كان هتلر نفسه يحتقر قوة وعنف الفرد المستقل أشد احتقار . فأي عنف لا ينبع من أساس روحي، يكون في رأيه مزيفاً ، لأنه يحتاج الى الثبات الذي يمكنه من الظهور في نظرة للحياة متعصبة .

عندما قيدَ نيتشايف، في جنح الظلام، الى المشنقة ، لإعدامه عام ١٨٧٢ ، وقف أمامها وصرخ قائلاً : « هنا في هذا المكان بالذات سوف تقــام ، عن قريب ، المقصلة التي تقطع رؤوس الذين قادوني الى هنا . فليسقط القيصر ، ولتحيا الحرية » .

صدق نيتشايف في قوله . فالعنف الرجعي عجز دائماً عن الحيلولة دون ظهور الحركات الانقلابية ونجاحها . كانت تماثيل شهداء الانقلابات تُشاد فيما بعد في الامكنة التي أعدموا فيها .

لا ينجح العنف الانقلابي ويتخذ معنى يبرره ضد العنف الرجعي فقط ، بل ينجح ويتخذ هذا المعنى فيقوم بدوره التطويري التقدمي ، لأن المجتمع السائد او النظام التقليدي يكون قد انحلّ وبدأ بالتفتّت . أما العنف الانقلابي الذي ينشأ في مجتمع لم يتهرأ وينحلّ بعد بدرجة كافية ، فانه لا يستطيع ان يكون انقلابياً حقاً ، لأنه يعجز عن اجراء تحويل جذري في المجتمع ؛ ولكنه يقدم ويهيىء للحركة الانقلابية التي تستطيع فعل ذلك بالاعلان عن قدومها . كان العنف الثوري الروسي مثلاً ، في القرن التاسع عشر ، من هذا النوع . فلم يكن يرتكز على قاعدة شعبية ، وبدون وضعية تاريخية ملائمــة ، فاقتصر العمل الثوري لذلك على فئات ضئيلة محدودة لا تتجاوز بضع مئات ، بضع عشرات، أو أقل في بعض الأحيان . التجأت هاته الفئات آنذاك الى الارهاب كوسيلة في التنبيه الى وجودها ومقاصدها ، والى ايقاظ وجدان الشعب من غيبوبته . كان ارهاباً سلبياً ، ولكنه ذو فائدة أساسية في تحريك وإثارة الوجدان العام وتحضيره واعداده للثورات الفعالة في بدء القرن العشرين .

يتخذ العنف عادة ، قبل الاستيلاء على الدولة ، شكلاً فردياً . يكون هدفه كما حدده الفوضويون، وفي طليعتهم الفوضوية الروسية، التهويل وتفكيك السلطة عن طريق الخوف ، واعداد الطريق بذلك للخطوة التالية ، ألا وهي الاستيلاء على الدولة؛ ولكن بعد الاستيلاء على الدولة، يتحول هذا العنف الى عنف

جماعي ، هدفــه ترسيخ السلطة وتثبيتها بدلاً من تفكيكها . فبينما يتجه العنف الفردي الى أفراد في مراكز رئيسـية حساسة ، ينحو العنف الجماعي الانقلابي الجديد صوب الشعب ككل ، أو صوب جماعة معينة . ان الهدف من العنف الثاني ليس اعتماد الخوف فقط ، بل ازالة العدو من الوجود ، كي ينسجم المجتمع مع المذهب الجديد.

لا يحاول العنف الانقلابي ايقاظ الوجدان العام فقط أو تحويل الوضع الانساني في صورة جديدة ، بل يتجاوز ذلك الى محاولة تحويل الانسان ذاته ، وارجاع النقاء أو الاصالة الانسانية له . تلك هي الصورة التي ترافـق العنف الانقلابي في ذهن الكثيرين من الانقلابيين . عبّر ميشاله عن ذلك ، عندما دعا الى تهديم المجتمع وتحويل مدنـه الى أحراج ، والأحراج الى كهوف يلجأ اليها الناس . وبعـد مضي قرون ، عندما يزول الشر من نفوس الافراد تحت صدأ البربرية ، وعندما يكونون قـد رجعوا الى الطهارة البدائية الأولى ، عندئذ يصبحون على استعداد ليتحضروا ثانية . النظرية القائلة بضرورة تهديم المجتمع بالعنف والرجوع الى طور بدائي ، كانت نظرية قال بهـا عدد وفير من الانقلابيين الآخرين كبلانكي ، وبلان ، وبرودون ، وسوريل ، وباكونين الخ...

يقول بورك ، في تفسير هذا العنف ، بـأن حقدهم – أي الانقلابيين – الكبير على الرذائل يجعل محبتهم للناس قليلة جداً . عندما سأل صحافي انكليزي ستالين عن ملايين الفلاحين الذين قُضي عليهم أثناء حركة تأميم المزارع ، بادره ستالين بالسؤال عن عـدد الذين قتلوا أثناء الحرب . فأجاب الصحافي : سبعـة ملايين ونصف المليون . عندئذ أجاب ستالين : سبعة ملايين ونصف المليون بدون أي هدف أو تبرير ! يجب عليك اذن الاعتراف بأن خسائرنا كانت قليلة جداً ، لأن حربكم انتهت في فوضى ، أمـا نحن فنساهم في عمل سينفع الانسانية كلها .

هذه الصورة عن انسانية جديدة ، ترتبط بالإيديولوجية الانقلابية كمطلق يستثني كل شيء ليس من طبيعته ، ولهذا نرى أن الحركات الانقلابية تضطهد

الجماعات والحركات الاخرى التي تحمل مفهوماً أو تفسيراً آخر يدور حول الإيديولوجية التي تحملها بشكل أشد من الاضطهاد الذي توجهه الى الفئات المحافظة الرجعية ؛ فهذه تمثل ماضياً لا يمكن رجوعه ، ماضياً تجاوزه التاريخ ، وايديولوجية أخرى غريبة ، تعلن بوجودها ذاته أنها خارج الانقلاب ودنياه. ان الحركة الانقلابية لا تحتاج الى جهد اضافي كي تفصل بينها وبين المواقف الرجعية ، ولكن الجماعات والحركات الاولى ، كالحركة الاشتراكية الديمقراطية بالنسبة للشيوعية ، أو البروتستانتية بالنسبة للمذهب الكاثوليكي ، فإنها تنظر الى المستقبل ذاته الذي تحاول الحركة الانقلابية أن تسوده بشكل تام ، فتنافسها في ذلك ، وتعود الى الايديولوجية ذاتها التي تعود إليها ، وتحاول تفسيرها بشكل مناقض مغاير لتفسيرها ، مما يعني أنها تضرب الحركة الانقلابية في اهم قواعدها ، في حقيقتها ذاتها ، فتجعل شخصيتها المنفردة شخصية مبهمة غامضة في الذهن . كانت حروب الافكار والعقائد دائماً اكثر الحروب تعصباً وامتداداً ، ولكنها تزداد تعصباً وعنفاً ، عندما ترجع الافكار والعقائد المختلفة الى مصدر فلسفي ايديولوجي واحد . فأوروبا احتاجت الى قرن ونصف القرن من القتل والتدمير والبغضاء والتعذيب ، قبل ان ترتاح قليلاً من الخصام القاتل بين حركة الاصلاح الديني والمذهب الكاثوليكي . لا شك ان هناك مقاصد اخرى اقل مثالية جعلت التقتيل يمتد امتداداً طويلاً ، ولكن القاعدة العقائدية التي انبثقت عنها ، جعلت دائماً التقتيل ذاك ممكناً وعلى نطاق واسع، قوياً ونشيطاً . هناك وراء كل موقف مثالي مشاعر وعواطف عميقة ، تحتاج دائماً الى مذهب يبلورها ، وبدون المذهب ذاك تخسر كلَّ أثر لها .

*

بيَّنّا ، في فصل سابق ، ان الامتداد الكلي ليس حدثاً جديداً ، وأنه ظاهرة تاريخية عريقة ، رافقت الكثير من التجارب الايديولوجية السابقة . بقي علينا هنا ، ان نرى الوجه الثاني للظاهرة تلك ، وهو أن العنف ، هو أيضاً ، ظاهرة تاريخية عريقة ، لا يقتصر على تجارب القرن العشرين ، كما

يزعم البعض ، بل يطالعنا ، بجميع عناصره الحديثة في تجارب ايديولوجية ماضية .

يثير العنف الشيوعي الانقلابي في الصين الانتقاد الآن ، كما فعل العنف النازي والعنف الشيوعي الروسي سابقاً ، فيتخذه بعض المفكرين حجة على أن العنف الحديث حدث جديد في التاريخ .

ولكن الشيوعيين الصينيين لم يأتوا بشيء جديد من هذه الجهة . فشانك هسين شونج مثلاً ، الذي جاء في آخر مملكة المينج ، قتل ثلاثين مليون نسمة في بضعة أشهر فقط ، متفنناً في قتلهم بشكل لم يسبقه أحد اليه .

ينطبق الشيء ذاته على روسيا . فالعنف الذي مارسه الشيوعيون هناك ، لم يكن حدثاً فريداً في تاريخ البلاد ؛ ففظائع الأوبريتشينا، او حرس ايفان الامبراطور الرهيب ، لا تجارى في العهد الشيوعي ، وقد بلغت درجة جعلت بعض المؤرخين يتمنعون عن ترجمتها الى الانكليزية . أما العنف الذي بشّر به ما كان يسمى بحركة المنشقين فقد طغا « نظرياً » ، على الاقل ، على اي عنف أتاه الشيوعيون . نشأ نيتشايف ، الارهابي الانقلابي المعروف ، في ظل هذه الحركة ، لأن والده كان كاهناً فيها ، ومنها أخذ مفهومه في أهمية العنف وضرورته في تجديد المجتمع .

ان العنف الانقلابي الحديث ليس اكثر قسوة من عنف انكلترا او فرنسا او بلجيكا او هولاندا او البرتغال في المستعمرات ؛ ذكر ويليس اڤيريت ، في مقال ظهر في التايمس بتاريخ ١٧ كانون الثاني عام ١٩٤٩ ، بأن الوسائل التي استخدمها الاميركيون مع مساجينهم في المانيا كانت الوسائل ذاتها التي استعملها النازيون مع مساجينهم ؛ ليس ما حلّ بنغازكا وهيروشيما بأكثر رحمة من العنف النازي او الشيوعي ؛ وجونستون ، في كتابه الحضارات الافريقية ، يذكر أن البلجيك ، عند افتتاح الكونغو ، قتلوا منهم ما لا يقل عن أحد عشر مليوناً ، خلال خمسة عشر عاماً ؛ كانت انكلترا اول من استخدم المعتقلات

الحديثة في حرب البوير ، لا الحركة الشيوعية ؛ وفرنسا كانت أول من استخدم في الجزائر وسائل القتل خنقاً ، لا النازيون . يجب ألا يغيب عن ذهننا هنا بأن العنف الاستعماري كان يجد تبريره أيضاً في قواعد ايديولوجية .

ليس العنف « الحديث » جديداً في التاريخ . إنه ظاهرة لازمت التاريخ ملازمة المواقف الإيديولوجية العقائدية الانقلابية . كان العنف الجماعي المنظم الذي لجأ اليه الشيوعيون والنازيون عنفاً استوحاه تروتسكي وهتلر من مدارس مسيحية، وفي طليعتها مدرسة اليسوعيين، ومحاكم التفتيش ، والحركات الالفية .

ان لوثر ، وليس لينين او هتلر او ستالين او موسوليني او ماوتسي تونج ، هو الذي قال لاتباعه : « من يستطع فليقتل ، فليخنق ، فليذبح ، سراً او علانية . إذن فاقتلوا ، واذبحوا ، واخنقوا ما طاب لكم ، هؤلاء الفلاحين الثائرين » . وفي التوراة ، لا في « كفاحي » ، او في « البيان الشيوعي » ، نجد اكثر الدعوات صرامة وقسوة ووحشية الى القتل والتعذيب .

ان الارهاب الذي حققه جون نوكس في اسكتلندا جرّدها ، حتى بعد مماته ، ولمدة طويلة ، من جميع ملذات ومسرّات الحياة .

بلغت الصور التي رسمتها بعض الأديان عن جهنم ، كالاسلام والمسيحية ، وبالأخص تلك التي قالت بها بعض الطوائف البروتستانتية ، من الفظاعة والتفنن ، في أساليبها ، مبلغاً تعجز امامه أساليب التعذيب او القتل التي لجأت اليها الحركات الثورية الحديثة . انها صور تتعلق بعالم آخر ، ولا شك ، وهي خيالية . ولكن تبنيها من قبل الاديان والطوائف تلك ، ثم التبشير بها والتلذذ بالتبشير ، ثم الاقتناع بها وبضرورتها وبوجودها ، يدل ، على الاقل ، على ان نفسية اتباعها انفتحت لأساليب عذاب وتعذيب وقتل وانتقام وحقد لم يعرف القرن العشرين عنها كثيراً . إن المعتقلات والسجون السياسية الثورية الحديثة ، مهما اشتدت في قسوتها ، ومهما استرسلت في تعذيبها لسجنائها ، ومهما استهترت بالانسانية ومرّغتها في التراب، فإنها تتحول الى ملهى ، إن هي

قورنت بجهنم الاديان الموحّدة .

لم تقتصر تلك الصور على الخيال الديني والحياة الآخرة فقط ، ففي تحققه التاريخي ، نرى هذا الخيال ينفذ ، الى حد بعيد ، صورة جهنم على هاته الارض . يعجب من يقرأ تاريخ هذه الاديان والثورات الدينية ، التي قامت بها الفرق المسيحية التي ارادت تحقيق مبادىء الدين ، هنا في هذا العالم ، على صعيد اجتماعي ، وأساليب القتل والتعذيب التي استخدمت بشكل متبادل بينها وبين أعدائها ، كيف يمكن لأي مفكر ان يزعم بان العنف الثوري ، في القرن العشرين ، يشكل ظاهرة جديدة . كان أحد أساليب القتل والتعذيب المتبعة آنذاك مثلاً قتل قادة تلك الحركات ، بإقعادهم مقيدين على كراسي من الحديد المحمّى . كانت الضحايا تُقتل ، في بعض الاحيان ، بسلقها حية في مراجل مليئة بالزيت المغلي ، وكي تُمنع من التوجه الى جمهور المتفرجين بكلام يُعلن عن الايمان الجديد ، كانوا يقطعون ألسنة الضحايا في أثناء اقتيادها الى أماكن تعذيبها . كانت هذه الحركات في حروبها تقتل الألوف من الاعداء بدفنهم أحياء .

كان طريق الحركات الألفية يمرّ دائماً بالمذابح والعنف والفظائع . الألفية تعني عالماً لا يعرف الخطيئة ، يعني ان الخطيئة لا تحول دون نشوئه فقط ، بل تجعل الغضب الإلهي ينزل الى الارض لمعاقبة الانسان . لهذا ، فإن إلغاء الخطيئة يعني إعداد العالم لظهور مملكة القديسين ، وهذا يعني ايضاً ان الواجب الاول الملقى على عاتق المسيحيين ، هو ، كما فهمته الحركات تلك ، تطهير العالم من الخطيئة ، وهذا بدوره يفرض تطهير العالم من الخطأة . هؤلاء الخطأة كانوا دائماً الآخرين ، او الناس الذين لا يؤمنون بالعقيدة ذاتها . لذلك كانت تبشر ، وتحقق ما تيسر لها من تبشيرها ، بقتل جميع الكهنة وافراد الاكليروس ، جميع المرابين ، وجميع اولادهم ، وجميع الكفرة الخ ... فعلت ذلك لأنها آمنت بأن الله يُريدها ان تفعل ذلك ، لأنه يُريد تطهير العالم من الخطيئة بشكل نهائي ، وان القتل ضروري عشية بروز العالم الألفي .

وكما كانت تريد قتـــل جميع الكفرة الذين يحول وجودهم دون نشوء الوحدة الروحية الجديدة ، كانت تبشر أيضاً بقتـــل جميع الذين لا ينسجم وجودهم مع نظام المساواة الذي تريد ترسيخه ، أي قتل ذوي السلطة والمال. هكذا كان يبرر البعض منها سرقة الأموال ، وكل ما تصل اليه يدهـــا من ممتلكات الاعـــداء . فهي تتبع – حسب منطقها – قـــانون الله ، وكانت بالتالي تعتبر من حقها ان تأخذ كل ما يملكه أعداء الله . الكثير من الحركات الثورية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين اتبعت المنطق ذاته ؛ فرأيناها تردد دوماً ان الخارج على الايمان يخسر حقه وتبريره في الحياة ، ويجب أن يموت قتلاً بحدّ السيف ، وأن القتل ذاك ضروري جداً لتطهير الايمان ، وأن العطف على الخاطىء جريمة في حق المجموع ، وأن ليس هناك من وسيـــلة أكثر فعالية في إشادة نظام المساواة والمحبة الجديد من هذا النوع من العدالة .

كان بعض تلك الحركات يمنع ويحرق كل كتاب غير التوراة . أما الصراع بينها وبين الكنيسة الكاثوليكية ، فكان صراع إفناء تام ، غلبت فيه الكنيسة باتباع سياسة تعذيب وقتل جماعي مستمرة أدّت الى فنائها نهائياً .

يميل المفكرون المسيحيون الليبراليون ، الذين لا يزالون يقولون بأن التوراة لا تزال ذات قيمة اخلاقية، الى نسيان الملايين من الضحايا البريئة التي ماتت بعد تعذيب فظيع، لان الناس فيما مضى رضوا ان يستوحوا التوراة وان يعتمدوها دليلاً لهم في سلوكهم. ففي التوراة مثلاً، نرى أن الله يقول بأنه يجب ألا يُترك السحرة أحياء ، وهكذا كان . فالمسيحيون قتلوا الملايين من الناس، وخصوصاً من النساء ، بتهمة السحر . فمن القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر ، شاهدت أوروبا وأميركا حركة ملاحقة وقتل ما يُسمى بالنساء الساحرات ، وطيلة ثلاثة قرون كانت تلك البلدان تكشف عن هاته الساحرات المزعومات في كل مكان ، تستدلّ عليهن بأيـــة إشارة ، وتقودهن الى الحريق والشنق والقتل رمياً بالحجارة . فأنف معقوف قليـــلاً ، أو علامـــة ولادة ، أو قدم مشوهـــة ، أو نمش ، أو أي تشويـــه ممكن في الجسم ، كان كافياً

لزعم علاقة المرأة مع الشيطان ، أي معاقبتها بالموت . ذكر فولوب موللـّر أن تقدير المؤرخين لعدد النساء اللواتي قـُتلن بهذه الطريقة بلغ التسعة ملايين ، أي أكثر من عدد الرجال الذين قتلوا في الحروب التي حصلت إبان تلك الحقبة من التاريخ . أما أساليب التعذيب التي كانوا يلجأون اليها مع النساء ، فقد بلغت حداً من التفنن والقسوة ، تخجل أمامها أساليب القرن العشرين . كن يُعذبن كي يعترفن بتهم غريبة ، كالتسبب في وجود طقس سيىء مثلاً . يذكر راسل أنه قـُتل في المانيا وحدها ، وحرقاً بالنار ، في قرن واحد على الأكثر ، ما يُقدر بمائة الف ، من عام ١٤٥٠ الى عام ١٥٥٠ . لم يكن البروتستانت في هذا المضمار أقل حماسة من الكاثوليك . لهذا نرى مارسال يؤكد أن الوسائل الحالية ، من مادية ونفسية في تشويه ومسخ الانسان ، والتي تكاملت منذ بضع سنوات ، لدرجة يعجز عن تصورها الخيال ، ليست حديثة ، بل هي قديمة استخدمتها أدوار تاريخية سابقة للغاية ذاتها .

كانت المذابح التي قامت بها الحركة المسيحية وجميع الطوائف التي انبثقت منها تجد تبريرها في التوراة ذاتها حيث نجد مثلا : « اهدموا مذابحهم ، واقذفوا أعمدتها الى النار ، واحرقوا جميع صورها » . وفي التوراة نجد الله يوصي بحرق، المدن وقتل كل من فيها من نساء ورجال وأطفال ؛ فهو نفسه أعطى برهاناً طيباً على ذلك ، كما جاء في هذا الكتاب . انه ، كما نجد في قصة حرق سادوم وعامورا ، لم يفرق بين صالح وفاسد ، بين مذنب وبريء ، بين الطفل والرجل ، بين العاجز والقادر . ثم ان من يحب الله يقتل حتى ابنه — كابراهيم مثلا — في سبيله . لذلك يذكر راسل ، وهو يعبّر بذلك عن رأي كثيرين من المؤرخين والمفكرين ، ان ليس هناك في التاريخ استبداد قاس مرتجل كالاستبداد الذي وُصف به الله في الأديان الموحدة ، وليس هناك من مذابح في التاريخ تقارب في شيء عمليات وأشكال الإفناء والتقتيل التي قيل بأن الله صنعها ويصنعها وسوف يصنعها . كما أنه ليس هناك في التاريخ من تعذيب ، ومنه التعذيب الحديث ، يشبه عن قريب أو بعيد ، التعذيب الذي

أراده الله وتلذذ به ، كما صورته تلك الاديان .

يكتب كوهين ايضاً بأن الكثير من الحركات والطوائف المسيحية التي كانت تبشر بعودة المسيح ، كانت تؤمن ان العودة تلك تعني في الوقت ذاته ، قتل جميع الكفرة والمارقين حتى تسيل أنهار من الدماء .

لم يكن هـذا الموقف جديداً في المسيحية ، لأن انتشارها ، في عصورها الاولى ، كان يتم عادة عن طريق تخيير الغير بينهـا وبين السيف . يذكر بريفولت أن تقدير المؤرخين للناس الذين قتلتهم المسيحية في انتشارها ، يتراوح بين سبعة ملايين كحد أدنى ، وخمسة عشر مليوناً كحد أعلى . فظاعة هـذا العدد تتضح لنا عندما نذكر ان عدد سكان اوروبا آنذاك ، كان جزءاً ضئيلاً فقط من سكانها اليوم .

أما الاختلافات اللاهوتية بين المسيحيين، في تفسير بعض أقوال أو مبادىء التوراة ، فكانت تؤدي الى قتال يحصدهم حصداً . أن يشتق الروح القدس من الاب والابن ، أو من الابن وحده ، او أن يكون الخبز والنبيذ جسداً ودماً او لا يكونا ، او ان يكون المسيح ذا طبيعتين او لا يكون ، طبيعة انسانية وطبيعة إلهية الخ... كانت كلها مماحكات مات الناس في الدفاع عنها والخصام حولها بعشرات الألوف ، وعذب المؤمنون بعضهم بعضاً في سبيلهـا بأشد انواع التعذيب .

وعدت المسيحية الكافرين بأبدية يقضونها في بحيرة من النار ، وبأن مصير سادوم وعامورا يكون مرضياً عند مقابلته بمصير الذين يكفرون .

كان خلاص الناس من جهنم السبب الذي يقدمه المسيحيون في تبرير العنف، اذ إن استطاع كافر أن يؤثر في آخرين فيسبب لهم العقاب الأبدي ، فليس هنـاك من تعذيب أو عقاب أرضي يمكن اعتباره متطرفاً إن استخدم في الحيلولة دون هذه النتيجة . لهذا ، كان المفهوم السائد وراء التعذيب هو ان أفضل الطرق في اخراج الروح الشريرة تبدو في تعذيبها أو في امتهان كبريائها ،

لأن الكبرياء كان سبب سقوط الشيطان .

ونحن نرى في المسرحية الإلهيــة لدانته ، وهو يعبر بشكل واضح عن عقلية القرون الوسطى الدينية ، أن سكان الجنة يتسلون ويمرحون في التفرج على تعذيب سكان جهنم .

لا يسمح توما الأكويني أيضاً بنسيان جهنم وآلامها ، حتى في الجنة . فنراه يكتب : « كي لا ينقص شيء في سعادة الذين ينعمون بالجنة ، فسيتوفر لهم منظر عام لتعذيب من حلت عليهم اللعنة فذهبوا الى جهنم » . بين هؤلاء الذين حلت عليهم اللعنة ، كان الأطفال الذين مـاتوا دون ان يعمّدوا . فهم يبقون فيها أبداً ، زاحفين على بطونهم . يعجز الخيال ، في الواقع عن وصف ما يرقب الخطأة والكافرين من عذاب وتعذيب ، وآلام في جهنم . أما عواطف الانتقام والثأر وحب التقتيل والتعذيب ومشاعر الغضب التي وُصف بها الله ففريدة حقاً . ان مذابح جميع الانقلابات الحديثة ، تصبح ذات عنصر انساني عند مقارنتها بهذا الإله ، بهذا الدين ، بهذه المذابح . يقف لامون مشدوهــاً أمام تلك الصور الفظيعة ، فيقول بأن خيـال القرن العشرين ، قرن التقتيل والتعذيب ، هذا الخيال نفسه ، يعجز عن تصور فظائع جهنم ، وفظائع المسيحية والعواطف الانتقامية التي انطوى عليها الدين ذلك وإلهه .

عبرت الملكة ماري ، الملقبة بالدامية ، ملكة انكلترا الكاثولكية في القرن السادس عشر ، عن أثر الايمان بجهنم من هذا النوع ؛ فأعلنت ، مرة ، بما ان أرواح الكفرة سوف تُحرق في جهنم أبداً ، فليس هناك من شيء أكثر شرعية من تقليد الانتقام الإلهي بحرقهم على الأرض .

كان الأكويني من جهته ، ايضاً ، يعبر ، في صورة أخرى ، عن هذا المنطق ، فكان يقول بأنه إن كان الموت يُطبق ، وبحق ، على اللصوص والمزورين الذين يسرقون منّا أشياء مادية فانية ، فإن تطبيقه على الذين يسرقون منا الايمان والاسرار المقدسة ، يجعلهم مستحقين العقاب ذاته اضعاف مـا يستحقه غيرهم .

وهكذا ، لم يكن من الغريب ان تنطوي الحروب الدينيــة في اوروبا على الفظائع التي ميزتها . يذكر فيارك أن الحرب الدينية الثلاثينية قضت ، حرفياً، في المانيا وحدها ، على اكثرية الشعب الالماني بين قتل وجوع ، وحرقت معظم مدنها المزدهرة وحولتها الى رماد .

أما الحملات الصليبية ، فإن القرن العشرين ، بتجاربه الانقلابية ، يعجز أمــام فظائعها ، التي كانت تحققها ضد المسيحيين أنفسهم . فبعضهــا مثلاً كان يحرث الأرض بأجساد ضحاياها من المارقين كطريقة لتسميد الارض. ويذكر نيدهام أن هذه الحروب كانت مليئة بالفظائع ، لأن رجال اللاهوت «الطيبين» كانوا دائماً مستعدين ان يضعوا الزيت على النار ، وأن يحيوا وحشية الجنود عندما يساورهم أي تردد او ضعف ؛ فقد يكون الجنود قساة ، ولكنهم كانوا يميلون في بعض الأحيان الى الرحمة ، ولكن رجال اللاهوت اعتبروا الاعتدال والرحمة نوعاً من الخيانة .

لا يعرف الموقف الديني كما بينّا سابقاً معنى الاعتدال والرحمة. فهو موقف « لا يعرف فيه داود فرقاً بين أعدائه وأعداء الله » .

هذا قليل من كثير ، ولكنه كافٍ للتدليـل على أن العنف الانقلابي ليس شيئاً حديثاً في التاريخ . تستخلص الأمثلة التي ذكرناها كلهـــا من مواقف ايديولوجية عقائدية . فنحن قد رجعنا الى المسيحية وطوائفها فقط ، لأن المكان لا يتسع معنا لغيرها ، ولأن القصد ليس دراسة العنف العقائـــدي في التاريخ ، بل التمثيل عليه فقط . كانت المسيحية أقرب من غيرها للقصد ذاك، لأن الانقلابات الحديثة ثارت ضد الإطار العقائدي الذي ضربته حول المجتمع الغربي .

*

ينكر كامو صحة الموقف السلمي المطلق ، كما ينكر ايضـــاً صحة العنف المنظم . أما الموقف الصحيح فيظهر في استخدام محدود للاثنين . فلكي يكونا

ذا فائدة ، وجب على كل منها أن يرسخ حوله حدوداً محدودة . لا شك في أن الروح الانساني السمح يكمن وراء هـذا التحديد ، ولكن كامو يعترف ، من جهة أخرى ، بأن العنف المنظم كان دائماً نتيجة تفسير التـــاريخ تفسيراً مطلقاً. لذلك فان تجاوز العنف المنظم يتوقف على تجاوز الانسان لكل موقف مطلق ، ولكن تجاوز الانسان موقفاً مطلقاً يفرض على الاقل تحقق الشروط التالية :

الأول ، تحرير الانسان من شوقه ومن ميله الى المطلق، بالرغم من أن شوقه ظاهرة أساسية ملازمة لتجاربه التاريخية كلها .

الثاني ، اكتفاء الانسان بتفاسير محدودة نسبية يعي نسبيتها وتحولهـا ، يرضى بها ويرفض ، عن طريقها ، الكشف عن معنى عـــام في التاريخ ، وبالتالي لحياته ووجوده .

الثالث ، ان حلاً لمشكلة العنف المنظم على طريقة كامو ، يفرض وعيـــاً فكرياً حاداً ، وعقلاً مبدعاً ، وثقافة واسعة ، وانسانية حساسة ، على طريقة كامو ايضاً . ولكنها صفات محدودة بعدد قليل من الناس ، وبطبيعة الوضع الانساني ذاته ، تعجز جمهرة الناس عن تجاوز ذاتها وانمائها في هذه المناحي .

وجد كامو في تحليله للعنف أنه جزء لا يتجزأ من نظام وطبيعة الأشياء ، فقدم النظرية السابقة لتجاوز هذا الواقع . ولكن يظهر ، على ضوء التحليل الذي قدمناه هنـــا وفي الفصول السابقة ، أن العنف المنظم سيبقى جزءاً من النظام العام . تبرز مشكلة العنف في مشكلة تجاوزه ، ولكن مشكلة تجاوزه مشكلة يصعب تجاوزها ، لأن ما يجعل العنف جزءاً من النظام العام ينشأ في تغذية مستمرة فيه ، وفي ترسيخ جذوره في تركيب النظام وطبيعته .

ان العنف الانقـــلابي نتيجة حتمية للتبـــاين الناشىء بين الايديولوجية الانقلابية وبين الواقع الاجتماعي العقائدي . الايديولوجية تعني تجاوز الواقع ، وقيادته وتوجيهه الى دنيا جديدة . فهي تحويل هذا الواقع وتجديده . امـــا

العنف فهو أداتها في ازالة الفوارق والقوى والعثرات التي تحـــول دون تحقيق دنياها . ترتبط ممارسة العنف الانقلابي بالتباين ذاك ، او بالفوارق والقوى والعثرات التي تعلن عنه ، فتزول ، عندما تزول هـــذه الأخيرة . كان العهد الستاليني مثلاً قد أزال ، الى حد بعيد ، التباين الذي نشأ ، في بادىء الأمر ، بين المجتمع وبين النظام الجديد ، وبـــلور المجتمع اساسياً في صورة النظام . لهذا ، كان باستطاعة خروشوف ان يطرح جانبـــاً العنف الثوري السابق ؛ ولكن مرحلته كانت ممكنة لان العهد الاول كان قـــد أزال التباين الحاد الموجود بين الصورة الجديدة والوجود السائد ، اي انه قـــد أزال الجماعات والقوى والنظم التي تعارض الايديولوجية الجديدة وتثقيف المجتمع بها .

العنف ليس فذلكة ، يريدها فرد ، ولا يتوقف على إرادة فرد ، في طابعه ودوره الاساسيين . فمن التجارب الانقلابية التاريخية ، يمكن استنتاج قانون عام حول بروزه كتعبير خاص في نمو الايديولوجية الانقلابية . هذا العنف ، في شكله الحاد ، يأتي عند تأكيد الايديولوجية لذاتها ، في طور صراعها مع النظام التقليدي ، تهديمها لهذا النظام ، وتثقيف دنيا جديدة بصورتها . وبما ان طبيعتها الانقلابية تعـــني تجديد المجتمع ككل ، فان العنف الذي تعتمده يتخذ معناها ، فيصبح عنفاً كلياً يمتد الى المجتمع ككل .

يستطيع العنف وحده ان يخلق مصالحة بين الايديولوجية الانقلابية وبـين الخارج ، وتجاوباً حياً مباشراً بين الانقلابي وبين التاريخ . ان الانقلابي يحتاج الى تصديق على انقلابيته ، الى تأكيد على الايديولوجية التي ثار باسمها . العنف يرغم التاريخ على اعطاء هذا التصديق وهذا التأكيد ؛ لم يجـد التاريخ في رأي تروتسكي ، حتى الآن ، اية طريقة في دفع الانسانية الى الامام سوى تركيز العنف الانقلابي في خدمة الطبقة التقدمية ، ضد العنف الرجعي في يد الطبقات البائدة .

تفرض ضرورة العمل الثوري على الثوريين والانقلابيين اللجوء الى العنف ،

مهما نفرت انفسهم منه . وصف كثيرون كأكتون أو لورانس، وكوستلر هـذه الناحية ، وبينوا كيف ان ضرورات العمل الثوري، او السياسي تفسد حتى القديسين . رأى لورانس ان الافراد يستطيعون ان يصبحوا ، وان يبقوا قديسين ، طالما يظلّون منعزلين في فرديتهم ، ولكن كل قديس يصبح انساناً شريراً عندما يتصل بذات الناس الجماعية . ان لينين الذي تكلم عنه لورانس كإنسان يتميز بأخلاقية القديسين ، وجد ان جهوده قد فسدت بتكنيك استخدمه على طريقة يوحنا .

تحاول الايديولوجية الانقلابية ، في الواقع ، ان تفرض صورة مجتمع جديد تحتاج الى حشد كل ما يمكن من نشاط وقوى ينطوي عليها الشعب . ولكن هذا الحشد يفرض اشكالاً فريدة من الولاء ، من التضحية ، من الإبداع ، ومن البطولة لا يملكها الشعب ، على نطاق واسع ، وإن ملكها يوماً فهو لا يتمكن من التعبير عنها الى مدى طويل . تفرض الايديولوجية الانقلابية على الفرد ، بكلمة اخرى ، ان يتحول وان يتجاوز ذاته بشكل تضيق فيه قواه وامكاناته. ولهذا ، لا يلبث ان يظهر تناقض ، ومن ثمّ خصام ، بين الايديولوجية وبين السيكولوجيا ، يؤدي بدوره الى العنف الذي يحاول تحقيق الانسجام بين الطرفين .

كان تكاتشف يبشر بإزالة وافناء كل الروس الذين تجاوزوا الخامسة والعشرين ، لأنهم غير قابلين لتمثيل الافكار الجديدة .

تبشر الايديولوجية الانقلابية بدنيا لا تتمثل في الواقع ، وعندما تعبر المبادىء عن اتجاهات وميول تخرج عن الواقع ، كان عليها إما ان ترضى باهمال الناس لها، وإما ان تفرض ذاتها على الناس . لاحظ هيجل، بعد حدوث الانقلاب الفرنسي بمدة وجيزة ، ان الارهاب اليعقوبي فيها يعود الى مبادئه المجردة . فالحرية المجردة والمطلقة تقود ، بشكل لا مرد له ، الى الارهاب ، وسلطة القانون المجرد تعني سلطة الاكراه والتعسف .

خسر لويس السادس عشر ، في الواقع ، حياته عندما خسر المبدأ الفلسفي الايديولوجي الذي تنشأ عليه قوتـــه في النفوس . انكرت ايديولوجية الثورة الانقلابية الدين والله ، وبذلك قتلت الملك فلسفياً وايديولوجياً قبل الحكم عليه قانونياً ، وتنفيذ حكم الاعدام مادياً .

قاد القتل الفلسفي الايديولوجي الى الثاني ، وكان الثاني نتيجة منطقية للأول ووجد قاعدته فيه . عبر سان جوست الذي كان يمثل الصورة الانقلابية الحية لهذا التحول عن ذلك بصراحة ، عندما أكد بأن الملك يجب أن يموت باسم العقد الاجتماعي . يقرر العقد الاجتماعي ، في رأي سان جوست ، المبدأ الذي يترسخ عليه المجتمع الجديد، وبذلك يتقرر المبدأ الذي يجب على الملك أن يموت تبعاً له .

يتجه العنف الانقلابي أولاً ، في كل ايديولوجية انقلابية ، ضد الذين يمثلون النظام التقليدي في صراعها ضده . يظهر العنف في هذا الدور في خدمة المضطهدين ، وفي خدمة القوى الجديدة على مسرح التاريخ . ولكن إن كانت الايديولوجية تمثل القيمة العليا الوحيدة ، يُصبح من حقها ان تطلب وتطالب بكل شيء حتى التكريس بالصديق ورفيق الامس الثوري . لذلك ، لا يلبث العنف الانقلابي ، بسبب اعتماده على الايديولوجية الانقلابية ، كالقيمة الاولى العليا ، ان يمتد ويتجه الى كل فرد والى كل شيء ، يُرغم كل شيء على التبلور في الصورة الانسانية التي يعبر عنها ، ويزيل كل شيء يتعارض معها . التبشير ضد هذه الظاهرة لا يلغيها بل قد يحدّ من شدتها؛ فالعنف الانقلابي خاصة أصيلة في طبيعة الايديولوجية الانقلابية ذاتها، يخضع لسنة عامة لا تعتمد على ارادات فردية . ان العنف الانقلابي هو ذاته الذي يلغي ذاته ولكن بعـــد ان يلعب دوره ويحقق ذاته في خدمة الايديولوجية .

المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الانقلابية في قاعدتها العلمانية

قد يكون من الأفضل ، من جهة منطقية ، ان نبدأ هنا بتحديد المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية ، قبل أن نعالج تفرعاته المتعددة ، ولكننا رأينا انه قد يكون أعمّ فائدة ان نرجىء ذلك الى فصل لاحق ، وان نبدأ بالتناقض الأساسي الذي ينشأ بين الايديولوجيات الانقلابية الحديثة وبين الدين ، او بالصراع العنيف الذي اعلنته الايديولوجيات ضد الأديان التقليدية ، وكيف أنها وجهت تمردها وعداءها الأولين ضدها ، تحاول تدميرها وتهديمها وازالة اثرها من الوجود . ان الكشف عن طبيعة هذا الصراع يكشف ، في ذاته ، وبطريقة غير مباشرة ، عن طبيعة المضمون الديني .

كانت الثورات الاجتماعية السياسية جميعها ، قبل القرن السابع عشر ، ذات طابع ديني ، تنشأ من مفهوم بدائي نقي في المسيحية . ولكن ابتداء من ذلك

التاريخ ، اخـــذت تتحرر من الطابع الديني الغيبي الذي رافقها في ماضيها واعطاها روحها الخاص ، فلم تعد كسابقاتها ترقب تحولاً كونياً او تاريخياً يأتيها عن طريق مخلص يجري هذا التحويل . اتجه ايمـــان الثوريين بعد ذلك الى الانسـان ، فأصبح ايمانهم بقدرة الارادة الانسـانية على تحويل العالم الذي يحيط بنا اهم عنصر في الثورات ، وبذلك اخذت الانقلابات ترجع الى روح جديد غريب عن الروح الذي كان يلازمها سابقاً ؛ فوجدت نقطة انطلاقها في تقاليد أسطورية عريقة ، ووطدت امالهـا في فكرة الأبوة بآدم ، وفي فكرة الحق الواحد الذي يتساوى به الجميع في ثمار الأرض ، لأن ذلك من ارادة الله . فقد آمنت ايمـــان الكنيسة التي كانت تتمرد ضدها ، بوجود نظام إلهي كوني قرره الله ، ولكنها اختلفت عن الذين كانوا يؤيدون النظام المتبع ، لاعتقادها ، بأن أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ظهرت إلى الوجود نتيجة اهمـــال الارادة الالهية . ولهذا ، كان قصدها الأول اعـــادة العالم الى الوضع الذي خطه الله في الأصل .

ولكن ابتداء من القرن السابع عشر ، على الأقل ، لم يعد الثوريون الذين يحاربون الظلم والتفاوت الاجتماعي يرجعون الى ارادة الله ، بل الى مــا أسموه بالقانون الطبيعي ، فيتخذون منه حقيقة نهائية عليا تبرر الثورة . كان هوجو جروشيوس أول من بحث في المشكلة عام ١٦٢٥ ، فقرر أن الدعوة الى الحقوق الطبيعية المتساوية هي دعوة صحيحة دون أن تحتاج الى الرجوع لفكرة الله ، وتظل صحيحة حتى لو افترضنا أن الله غير موجود . أما البرهان على المساواة العامة فقد رأى انه « من السهل الكشف عنه ، لانه ينبع من الطبيعة ، أمنا جميعاً » . المنطق ذاك اخرج الله تدريجياً من مسرح التاريخ والحياة ، وأحلّ محـــله فكرة الطبيعة . كان القانون اول النظم التي تحررت من اللاهوت والدين ، ولكن النظم الاخرى تبعتها سريعاً . نقض الثوريون ، ابتداء من ذلك العصر الملحد ، بالحماسة العـــارمة ذاتها التي اتصف بها « الثائرون في المسيح » ، أشكال التفاوت الاجتماعي السائدة ، ولكن ، هـــذه المرة ، باسم

قانون طبيعي ، لأنها تفسده وتشوهه وتخرج عليه .

لقد طالعتنا ثورات اجتماعية سياسية طبقية عديدة في اليونان وروما وفلورانس ، في أواخر القرون الوسطى ، بيد أنها اختلفت عن الثورات الحديثة المماثلة ، بانها كانت تعود الى أسباب خاصة وجانبية محدودة . ولكن الثورات الحديثة أخذت ترجع الى اسباب اساسية وشاملة ، وتتوجه الى الانسانية قاطبة . لم تقتصر الثورة ، هذه المرّة ، على الانتقام الطبقي ، وعلى اصلاحات في توزيع الثروة او في تبديل شكل السلطة ، بل حاولت تجديد الانسان والمجتمع كله بجميع ما فيه من نظم . كان قصدها إنشاء فلسفة جديدة ، او بالاحرى دين جديد يصح بأن يتوجه للناس جميعاً .

كتب روسو : « ان جميع الاوضاع والنظم الاجتماعية الماضية ترجع في أصلها الى العنف والتزوير ، والدولة والملكية تنشآن على الاختلاس ، وتهدمان المساواة البدائية الاولى » . في هذه الكلمات ، عبّر الدور الحديث عن ذاته ، وأعلن الحرب على النظم المتبعة وما تنطوي عليه من فروق ليس هناك من شيء يبررها . فأساس الحقوق الاجتماعية يجب ان ينبثق اذن من مبدأ طبيعي، يرجع الى الانسان ، او من مبدأ تاريخي ، وليس من قوة غيبية خارج وضع الانسان .فابتداءً من الفلاسفة الفرنسيين ، في القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية التي عبّرت عنهم ، نرى ان فكرة التقدم ، والحرية ، والتحول السياسي الاجتماعي تقترن بموقف علماني والحادي صرف . تدخل الحركات الثورية الانقلابية الجديدة في صراع أساسي ضد الدين ، تحاول جهدها وبجميع قواها ان تقضي عليه .

تستطيع الايديولوجية الانقلابية العلمانية ، او التي ترجع الى التاريخ والمجتمع فقط ، كمذهب اجتماعي سياسي مثلاً ، أن تكون حيادية بالنسبة للدين ، مما يتنافى مع منطقها الذاتي كمطلق ؛ فهي ، كذلك ، تحمل معها ، ككل دين ، موقفاً كلياً شاملاً أمام الحياة ، فتقرر قضاياها الاساسية

وتعلن أنها تعطي معنى ومنطقاً لكل شيء . لهذا ، فهي تريـــد الفرد نفسه ككل وتطلب منه الحماسة والتضحية الذاتية . ما هي سوى فلسفة حياة عامة لا تسمح بأي صعيد ، سياسي او روحي ، ان يبقى خارجها .

ان اعتماد الايديولوجيات الانقلابية العلمانية ، قاعـــدة « ميتافيزيقية » تقتصر على التاريخ وتنحصر فيه ، قاد بشكل عفوي الى نقض الدين والتمرد على الله . لهذا ، نرى ان الالحاد الانقلابي الحديث يؤله الانسان بشكل مـا ؛ كانت الليبرالية والشيوعية والنازية والاشتراكية والديمقراطية محاولات تأليه، وبذلك شاركت الاديان السابقة او الايديولوجيات الغيبية التقليدية في قصدها.

« الدين أفيون الشعب » . العبارة الماركسية هذه تعلن بوضوح عن حقيقة الايديولوجية العلمانية الانقلابية الاولى ، التي تبرز في تحديـد علاقة الفرد مع الحياة والتاريخ. الحركة الانقلابية تنبثق وتنبع من مطلق جديد تحاول التبشير به وتحقيقه ، فكان نقض الدين والخصام معه أمراً لا مفر منه ، لأن الدين يمثل هو ذاته علاقة او مفهوماً مطلقاً من نوع آخر . ان الطبيعة المطلقة التي يشاركان فيها تجعل هذا التناقض او الصراع ، ليس فقط منطقياً بل عفويـاً ومحتوماً . فان كان الدين أفيون الشعب بالنسبة للانقلابات الحديثة ، فلأنه يركز عواطف ومشاعر وأفكار وسلوك الشعب على حقيقة أخرى ، وبذلك يخـدر أحاسيسه أمام الانقلابات تلك .

في مؤتمر جامعة السلام والحرية المنعقد في برن عام ١٨٦٩ ، دعا المؤتمر الى اتخاذ قرار ينص على « أن وجود الله لا ينسجم مع سعادة ، وكرامـــة ، وأخلاقية ، وحرية الانسان » . هنـــاك ، في رأي المؤتمر ، طريقة واحدة يستطيع الله بها ، إن كان موجوداً ، ان يحترم قضية الحرية والانسان ، وهي ان يلغي وجوده . لا تقف هذه الايديولوجيات الانقلابية ، كبعض أبطـــال تولستوي في « الحرب والسلام »، الذين كانوا في نقضهم لسياسة القيصر، يقفون عند هذه السياسة ، فلا يتجاوزونها الى شخصية القيصر والنظام الاوتوقراطي

او الدين الذي يكمن وراءها ، بل تمتد دون ابهـــام الى الدين وتنقضه . عيّن شيلر هذه الحقيقة فكتب بأن الدين ، أي دين ، وليس فقط المسيحية في ذاتها او أحد تفرعاتها ، لا ينسجم مع هذه الانقلابات لأنها تنبع منْ فلسفات حياة كلية ، تفسر كل شيء بمنطقها الخاص ، ووجود الدين ، أي دين ، ينقض هذا التفسير الكلي ، لأن طبيعة لدين تُبدي ، هي الأخرى ، تفسيراً كلياً . لهذا ، كان التعايش بينهما أمراً مستحيلاً ؛ وكان الصراع الذي نشب بينهما امراً طبيعياً.

وجد كثيرون من مؤرخي الثورة الفرنسية ، من ميشاله ، الى اولار ، الى مورنه ، في دراساتهم ، ان الدين كان العـــدو الاول للثورة ، لأن تعـاليمه نقضت تعاليم الثورة . أما قول مؤرخ كجورج لافيفر مثلاً ، بأن التناقض غير موجود ، لأن الانسان كان في المبادىء الثورية ، كما كان في الحقيقة المسيحية ، الحقيقة الاساسية ، فقول مردود ، ويدهش صدوره من مؤرخ مثـل لافيفر . اتجهت الثورة كالمسيحية ، الى جميع الناس على السواء ، وفي جميع العـــالم . ولكن هذه الدعوة العالمية برزت في كل منها من مبادىء فلسفية مختلفة لا يمكن التوفيق بينها او التقاؤها ، ثم ان قيام الدعوة ذاتها ، بهذا الشكل المطلق ، يستثني تلقائياً اية عقيدة اخرى تتخذ الشكل ذاته . قد تكون هذه الدعوة ، وما انطوت عليه من اخلاقية ، قريبة من الدعوة التي بشرت بهـا المسيحية ، ولكن قرابتها شكلية محضة ، لأنها نادت بها باسم حقيقة مختلفة مناقضة للحقيقة المسيحية . فقد آمنت بأن العالم الجديد الذي تريده هو عالم يتم نشوؤه على هذه الارض ، وان الجذور والقواعد التي يمتد منها او الاسباب التي يعتمد عليهـا ، هي في التاريخ ذاته ، وليس في ارادة غيبية خارجة على التاريخ .

رأى فلاسفة القرن الثامن عشر كل الشر التـــاريخي محصوراً في الدين . فالمسيحية كانت العدو الاول ، ولهذا حُصرت جميع مـساوىء التاريخ فيها . لذلك ، نراهم يحاولون لبرهان على أن القسم الاكبر من التاريخ كان أكثر سعادة إنسانية ، لانه لم يتعرف على الدين ، فخضع لقوانين اكثر حرية وعدلاً ، وأكثر انسجاماً مع الدين الطبيعي والاخلاق من تاريخ شعوب أوروبا المسيحية.

كان التاريخ ، بكلمة أخرى ، سعيداً وانسانياً ، في جميع ادواره ، ما عدا تلك التي سادت فيها الاديان الموحدة التي افسدت الناس قلباً وعقلا . كانت دراستهم للتاريخ ذات قصد واحد : التفريق بين الخير والشر ، بين العادات والنظم التي تلائم طبيعة الانسان ، وبين تلك التي تناقضها ، والتدليل على ان المسيحية او الدين ولّد ما هو شر وفاسد، ما هو ضد الطبيعة والعقل في التاريخ ، وبأن ما ينطوي عليه ينكر المصلحة الانسانية .

هكذا ، نرى ان الانقلابات الحديثة تهاجم الدين السائد بشراسة وضراوة يستغربها من لا يعي طبيعتها العقائدية الانقلابية . اعترف الدين بقوة ارفع من العقل الانساني وتتجاوزه ، ولكن الايديولوجيات الحديثة ألّهت عنصراً انسانياً كالعقل ، او الامة ، او الجنس ، او الفرد ، او البروليتاريا ، او التاريخ ، فآمن الانقلابيون ان الانتصار على النظام الاجتماعي او الوجود التقليدي لا يتم ، بدون تهديم الدين ، بدون تحرير الفكر من قبضة الدين ، لان فيه يجد هذا الوجود الاسس الاولى التي يعود إليها ويبرر ذاته فيها . بدأت هذه الظاهرة تؤكد ذاتها على صعيد ثوري عام ، قبل الثورة الفرنسية . ففي الثورة الانكليزية ، في القرن السابع عشر ، نجدها واضحة في التأكيد الشامل الذي حملته على الضمير الفردي ضد الكنيسة وتقاليدها .

ان ما ذكرناه يوضح لنا ما كان يعنيه انقلابي كباكونين ، عندما يعلن ان قضية الله ليست مسألة وجوده او عدم وجوده ، بل مسألة تحرير العقل منه ، وانه ، وان صح وكان الله موجوداً ، وجب علينا قتله . تعجز الايديولوجية الانقلابية الحديثة ، في الواقع ، عن الظهور ، كما تكشفت لنا ، بدون نقضها للدين ، وظهورها وظفرها ، كما نرى في الانقلابات الحديثة، لا يعني فقط نقض الدين ، بل الانهيار الذي اصابه وفت في عضده . الانهيار ذاك هو الذي يُفسح لها في الظهور والظفر . فلولا انحلال الدين التقليدي واحتضاره، لما كان بامكان الايديولوجيات ان تظهر والانقلابات ان تعبر عنها بسيادة الواقع . يتضح ذلك في كثير من اقوال الانقلابيين . فهرزن مثلا لم يدع الى رفض الله والدين

كباالينسكي او برودون ، او الى قتله على طريقة باكونين ، ولم يبرهن على الزيف الذي ينطوي عليه كالثوريين الفرنسيين ، بل وجده ، كنيتشه وهالدرلين ، ميتاً في داخل نفسه وفي نفسية عصره .

لم تقتصر الدعوة الى تهديم الدين او تحرير العقل منه على الانقلابيين ، بل اصبحت ، في الواقع ، خاصة عامة في الفكر الحديث . كتب ويليام جايمس مرة بأنه إن اراد التعبير عن رأيه الشخصي بدون تحفظ ، فانه يعترف بأن الخطوة الاولى ، نحو الوصول الى علاقات نهائية سعيدة مع الكون ، تبرز في التمرد على فكرة وجود الله . ولكن بالاضافة الى ذلك ، يمكن القول بأن الايديولوجيات الانقلابية الحديثة رأت ان هذا التمرد ، ضد الدين على الاقل ، اساسي في بناء ذاتها ، وتأكيدها وتحقيقها ، وفي تحرير مشاعر وافكار الناس وحشدها في خلق دنيا انسانية جديدة . اجاب كارليل نفسه ، ولم يكن داعية من دعاة التحرر من الدين او الله ، الله الذي نادى الانسان : « احذر ، انك دون أب وحيد ، والكون ملك لي » ، بكلمات خالدة قائلاً : « انا لست لك ، انني حر ، والى الأبد أحقد عليك . فقد بدأت اصير كائناً انسانياً منذ هذه الساعة » ، أي ساعة التمرد ضد الله .

عبّرت هذه الفكرة عن ذاتها بشكل دراماتيكي ، في فلسفة نيتشه ، التي رأت ان الانسان شيء يجب أن نتجاوزه . ولكن ، بينما نرى أن كياركجارد ومن بعده مارسال وغيرهما من النيوأوجستينيين والنيوتوميين[1] ، قد تطلعوا الى احياء قاعدة الوجود الديني ، فان نيتشه ، النيووثني[2] ، دعا ، في تقليد القرن الثامن عشر ، الى تحرير الانسان من المسيحية ، كي يستطيع تجاوز ذاته ، لأن المسيحية هي التي حملت الفساد والانحلال للانسان . ولم يقف عند المسيحية ، بل رأى ، بالإضافة الى ذلك ، « ان على جميع الآلهة أن تموت » .

ولكي نرفع قدساً جديداً وجب ، في رأيه ، ان نهدم قدساً قديماً . لهذا

---

١ - Neo-Thomists, Neo-Augustinians　　٢ - Neo-Pagan

كان الالحاد في نظره بنّاءً وثورياً ، اذ من يريد ان يخلق الشر او الخير ، وجب عليه اولا ان يهدم جميع القيم السائدة .

ربط ديوي نفسه تحقق المثال الديمقراطي بالتحرر من الدين والمسيحية ، فكتب بأنه لا يستطيع ان يفهم كيف يمكن إحداث أي تحقق لهذا المثال ، كمثال روحي أخلاقي حي في اوضاع الانسان ، بدون التنازل عن مبدأ الانفصال الاساسي – اي الانفصال بين الله والحياة – الذي تلتزمه المسيحية .

ردّد لامنه الكاهن المحروم الطريد ، ذلك ، قرناً واحداً تقريباً قبل ديوي ؛ فكتب في دراسته « الدين في علاقاته مع النظام السياسي » – وذلك قبل حرمانه – بان التحالف بين الدين والديمقراطية أمر مستحيل . فهما مبدآن يتصارعان باستمرار ، مبدأ للوحدة والاستقرار ومبدأ للانشقاق والتغير المستمر . فالمسيحية تحفظ كل شيء ، تُثبت كل شيء ، والديمقراطية تهدم كل شيء ، وتغير كل شيء . كان صوت باكونين صوت معظم الانقلابيين . كان سيلفان مارشال ، الانقلابي الذي كتب « بيان المتساوين » ، يردد بان الله هو الشرّ ، وهي عبارة اخذها عنه برودون ونفخ فيها روحاً جديدة ، في كتابه « فكرة الثورة العامة » ، فكتب بانه لم يبق للمسيحية أكثر من عشرين عاماً فتموت ، وبانه لن يمضي نصف قرن ، على الارجح ، إلا ونرى الكاهن يُطارد بسبب ممارسته لمهنته الدينية بتهمة التدجيل والشعوذة . كتب برودون هذا عام ١٨٥١ ، وكانت نبوءته صادقة ، كما شهد على ذلك القرن العشرين بتجاربه الانقلابية .

وكتب ، في الفصل الأخير من كتابه « فلسفة البؤس » ، بانه « إن كان هناك من كائن يستحق ، قبلنا وأكثر منا ، جهنم ، فانني أرى من واجبي تسميته : انه الله » . ولكن برودون كان ينكر الله القديم باسم الإله الجديد أو كما أسماه : « إله الحرية والمساواة » .

اما جورج ساند فقد كتبت مرة : « ايها المجتمع ، ايتها النظم ، عليك

الحقد ، الحقـد حق الموت !.. وانت يا الله ، يا من يسلم الضعيف للكثير من الاستبداد والمهانة ، انني ألعنك » .

عبّر روسو ، نبي الانقلاب الفرنسي، وهو اول انقلاب حديث متكامل، عن هذا الاتجاه بشكل واضح ، عندما اكد انه يستحيل على الفرد ان يكون مواطناً ومسيحياً في الوقت ذاته ، لأن اشكال الولاء تتناقض . لهـذا ، نراه يتكلم عن ضرورة ظهور « دين مدني » . اما هلفسيوس فقد قال بأن المجلس التشريعي هو مصدر الدين ، وان الشارعين يجب ان يتميزوا بقوى روحيـة وزمانية ، وبذلك يزول التناقض من بين المبـادىء الدينية والوطنية . ردّد هولباخ وغيره النغمة ذاتها .

واعلن شتارنر نفسه ، بسبب مواقف من هذا النوع ، بأن « أحـدث الثورات ضد الله ليست سوى ثورات لاهوتية » .

وجدت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة نفسها وجهاً لوجه أمـام نظرة دينية مازجت الحضارة الغربية منذ ألفي عام تقريباً . فالمسيحية كانت تحوط الفرد منذ ولادته وفي جميع مراحل ودقائق نموه ، بإطارها ومعناها ، تحدد سلوكه ، توجه خطاه ، تعين افكاره ، تثقف عقله ، تبرّر وجوده ، تمـد حدودها الى كل شيء يعايشه ويعانيه ، من أحداث حياته اليومية الى مظاهر الطبيعة . لهذا ، لم يكن هناك مفر من الصراع بينها وبين الايديولوجيـات الحديثة . فأنى توجه الفكر الانقلابي وجد الدين ، فكان لا منـاص له من مصارعته ، لأن نقضه كان الشرط الاول لحياته . توجـه الفكر الى الانسان ككل ، اراد ان يبنيه من جديد ، في صورة جديدة ، فكان محتوماً عليه ان يعلن معركته الاولى ضد المسيحية ، لأنهـا تعلن وتبشر بإنسان يختلف عن انسانه ، مما جعل الصراع صراعاً عقائدياً لم يعرف التاريخ مثيلاً له من قبل . وهو لم يكن تهديدات مبهمة او مماحكات منطقية او مزاعم جزئية ، بل كان صراعاً همه الاول إزالة الدين ومعالمه ؛ ولم يكن تمرداً محدوداً او مشادة بين

علماء اللاهوت ، بل كان خصاماً في سبيل سيادة كلية على المجتمع ، ولذلك اتسم بتلك الحدة الهائلة .

كتب دوستويفسكي ، وكان أول من ادرك التناقض الحاد بين الدين وبين النفسية الثورية الحديثة ، في الاخوان كرامزوف : « لو ان اليوشا توصل الى الاستنتاج القائل بأن ليس هناك اله او خلود ، لأصبح ملحداً واشتراكياً دون تردد . فالاشتراكية ليست قضية الطبقات العاملة ، بل هي ، قبل كل شيء ، قضية إلحاد ، قضية برج بابل يبنى ليس لبلوغ السماء ، بل لحمل السماء على الأرض » .

يقرر مورنه ، في دراسته عن الجذور الفكرية للثورة الفرنسية ، بأن هناك اجماعاً بين المؤرخين يعتبر ان الطور الأول من اطوار الفكر الفلسفي الثوري في فرنسا كان يبرز في نقض الدين ، وان الطور السياسي لم يبدأ باحتلال مكانة اولى ، الا بعد ان ربح الطور الاول معركته ضد الدين . تقدم نقض الدين على نقض الاستبداد ، والتأكيد على ميتافيزيق جديد تقدم على رفض النظام السياسي ؛ كما تقدم الالحاد النضال السياسي ، وقد كان منتشراً بشكل عام ، الى درجة كان فيها الايمان بالله سخرية يحاول الجميع تجنبها .

عجزت مأساة الانقلاب الفرنسي مثلا عن فرض منطقها العقائدي فرضاً شاملا ، تتمكن فيه من اخراج الدين من المجتمع ، وقد عجزت عن ذلك لان الدين كان لا يزال يتميز بشيء من القوة آنذاك ، ولكن ، وعلى الاخص ، لان الانقلابية العقائدية التي انطوى عليها لم تقدم ذاتها في وحدة فلسفية ايديولوجية منسجمة صريحة عند ابتدائها . نجد هنا سبباً رئيسياً للتفكك الذي اصاب فرنسا فيما بعد . فمنذ الثورة ، اصبحت فرنسا بلداً منقسماً على ذاته ، يتنازعها موقفان عقائديان متنافران يمتدان الى جميع نواحيها . ففي ابعد قراها نجد الصراع واضحاً بين الكاهن ، الذي يمثل احدهما ، وبين المُدرّس الذي يمثل الآخر .

وثمة ظاهرة مماثلة تطالعنا في الحركات الثورية اليونانية الرومانية ، والتي كانت - وقد بيّنا ذلك في مكان سابق - تعجز عن مجاراة الثورات الحديثة في درجتها الثورية . فنجد ان القصد الأول « للطغاة » كان نزع القداسة عن الآلهة السائدة ، لأنها كانت ، وما توحيه من اديان ، تبرر النظم المتبعة والطبقات الحاكمة . كانت الشرعية السياسية تشتق من الدين وتعتمد عليه ، فلذا ، كان ظهور الطغاة يعني نقض الدين او تحديـا له . ولكن ، كي يبرر هؤلاء سلطتهم نراهم يستوردون من الخارج آلهة أجنبية ، بغية مقاومة الاديان والآلهة السابقة في المدن التي يسودونها ويحكمونها .

كان الدين في تلك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، خيانة للانسان ، وبالتالي خيانة للثورة ، لأنه يعتبر ان الانسان أداة لمقاصد إلهية أو وسيلة لأهداف غيبية ، بدلاً من ان يكون هدفاً لذاته ، وبدلاً من ان يجد قصده في تاريخه . تدل التجارب الانقلابية بوضوح على ان الانقلابي لا يمكن ان يكون انقلابياً متكامل الانقلابية ، وان يتحقق كانقلابي بدون ان يحارب الدين التقليدي ويرفضه ، ويجاهد في إزالته وفي تحرير العقول منه . هناك كثيرون من الانقلابيين كانوا يتجاوزون الدين في رفضهم، فينكرون ، بالإضافة اليه ، فكرة الله ذاتها ، ولكن المعنى الانقلابي ، كما نستدل من التجربة الانقلابية ، لا يفرض هذا الموقف ، بل يفرض ، على الأقل ، رفض الدين السائد .

هناك تفاسير « غريبة » لتلك الخاصة في الايديولوجيات الحديثة ، أذكر، على سبيل التمثيل، ما يقوله بعض المفكرين ، من امثال ليبمان، بان سبب إلحاد الفاشية والشيوعية هو أن الدين يبشر باحترام الانسان كانسان . لا شك في ان المسيحية لم تبشر ابداً باحترام الانسان كانسان ، بل نظرت اليه ككائن ينطوي على طبيعة شريرة فاسدة ، لا يمكن ان يتغلب عليها او ان يتحرر منها . ثم ان تاريخ المسيحية ذاته لم يعبر ابداً عن ذاك الاحترام المزعوم ، بل كان نقضاً له . ينطبق هكذا زعم ، بشكل خاص ، على الماركسية وليس على

المسيحية ، كما ان الفاشية نفسها ، تستحق هــــذا التحديد ، ولو بشكل آخر ، لأنها تنطوي ، على الاقل ، على مفهوم بطولي يدعو الانسان للارتفاع الى مرتبة عليا من الخلق وتأكيد الذات .

لا يرجع الخصام بين الايديولوجيات الحديثة والايديولوجيات التقليدية او الدين الى طبيعة تركيبها فقط، وبالأخص خاصة المطلق فيها ، بل الى تفاوت في درجة التحقق او في الطور الديناميكي في كل منها . فالدين كان قـد حقق ذاته ، بينما كانت الايديولوجيات الحديثة في بداية تحققها ودورها الديناميكي ، ممّا أدّى الى توليد التناقض والعداء .

كان الدين العدو الاول للانقلابات الحديثة ، والحرب الاولى الـــتي كانت تعلنها كانت موجهة ضده وضد نظمه، وما ذلك سوى لأن الدين كان قد تجاوز، منذ مدة طويلة ، دور امتداده الثوري . يحمل الدين ، عند ولادته ، فلسفة حياة جديدة – بقطع النظر عن صحتها او خطئها ، خيرها او شرهـــا – يحاول ، عن طريقها ، ان يحول الحياة وان يغير واقع الانسان تغييراً جذرياً. ولكن ، ما ان يتم له ذلك، حتى يدب الانكماش والجمود اليه ؛ فيجمد ويستمر في تصلبه، الى ان تنشأ قوة ثورية جديدة تحرر العقل والمجتمع منه . نظم الدين ذاته منذ قرون عديدة في كنائس وفرق مختلفة لا تقع تحت حصر ، بيد اننا لسنا نجد فيها أية فرقة او كنيسة لا تنقض ، كما يلاحظ برنز ، فكرة الثورة . ولكن ذلك لا يرجع الى عنصر في طبيعة الدين يستثني منه الثورية ، ولكن الى « تاريخية » الدين التي جرّدته منها .

الصفة الرئيسية في الموقف الديني الحالي تبرز في اتجاه هـــذا الموقف الى الماضي . فقديسو وابطال الدين هم من الموتى ، والمبادىء والقيم الاخلاقية التي يبشر بها قديمة عريقة في القِدم . ولكننا نرى هناك وقتاً لم تكن فيه القيم تلك معروفة او هؤلاء الابطال والقديسون موجودين ، ولهذا كان ظهورهم ثورياً في بادىء الأمر . يكتب سانتيانا بأن الايمان بالقوى الروحية هو رهان يائس يقوم

به الانسان ، عندما يبلغ وضعه الحضيض ، ولكنه عاجز جداً عن الايحاء بتلك الحيوية التي ترجع اليه، عندما تتحسن اوضاعه ويبتسم له القدر. لا شك في أن الأديان كانت تظهر الى الوجود وتسود الانسان في مراحل بلغ فيها الحضيض ، في أدوار ساد فيها التشاؤم ، وضاعت القيم وأمل الانسان بذاته وبالمستقبل . هذا لا يعني أبداً أن الدين لم يولّد حيوية أو نشاطاً ؛ فإن نحن اطّرحنا المقاييس الاخلاقية والانسانية والفكرية ، لرأينا أنفسنا مضطرّين الى الاعتراف بأن اكبر مظاهر وأشكال الحيوية والنشاط رافقت ظهور الاديان، ثم ان سانتيانا يُرجِع ظهور الدين الى اوضاع حضارية غير ملائمة ، فينسى بذلك ان طبيعة الوضع الانساني ذاته ، وتفاعل الانسان مع هذا الوضع ، يثيران دائماً أمامه مشاكل وقضايا وألغازاً وتناقضات، تفرض حلاً «ميتافيزيقياً» ما . كان الفلاسفة الوجوديون أقرب بكثير الى الواقع ، عندما كشفوا عن تلك الناحية في وجود الانسان .

لا توحي الأوضاع التاريخية الحضارية الحديثة بالتحرر من الدين التقليدي وازالته فقط ، بل تجعل الدعوة إلى التحرير أمراً منطقياً بل محتوماً من ناحية عامة، وفي المواقف الثورية من ناحية خاصة . وهذا لا يعني أن الدين يبرر، في طبيعته، الوضع السائد ، أو أنه يهتم بالمصادقة على الوضع، وأن الأديان كانت كلها أديان تصديق وتبرير . لا شك في أن الأديان أهملت ، الى حد كبير ، وضع الإنسان في هذا العالم ، ولم تؤكد امكان سيادته الإنسان لواقعه وامتلاكه لأمره ، كما انها لم تؤمن بأن هدف الإنسان هو الانسان أو أن الانسان يجد جذوره في التاريخ وفي الانسان ، واعتبرت القول بأن الانسان هو أسمى الكائنات للانسان جريمة ، أو أن غاية الانسان في الانسان ، أو أن قصد الانسان يتحقق في التاريخ عن طريق تحول اجتماعي سياسي روحي شامل . ولكن هذا يجب أن لا ينسينا ثلاث حقائق أساسية :

أولاً : لم يكن الدين دائماً تبريراً وتصديقاً للواقع ؛ هذا الوصف يصدق عليه ، بعد أن تجاوز مرحلته الديناميكية الأولى ، ودخل دور انحلاله

العقائدي ، الدور الذي تجف فيه قواه وتموت حيويته .

ثانياً : كان الدين ، وإن أهمل الوضع الانساني في أبعاده الاجتماعية السياسية، يحقق دائماً ثورات نفسية روحية أخلاقية ، تحول مجرى الانسان تحولاً جذرياً، وكان في الماضي المصدر الأساسي لهذا التحول .

ثالثاً : ان الأديان ، وإن كانت قد أهملت الأبعاد الاجتماعية السياسية في وضع الانسان من ناحية مباشرة ، أي أنها لم تحمل فكرة مجتمع جديد على طراز ما نجده في العصر الحديث ، فقد كانت ، من ناحية غير مباشرة ، ذات أثر كبير في هذه الأبعاد . هكذا نجد أن نشوء الدين كان يؤدي إلى نشوء ثقافات جديدة . يوجه الدين نظر الانسان ، ولا شك ، إلى عالم غيبي ، وذلك قد يبرر اعطاءه تعريفاً رجعياً ؛ بيد أنه يجب ، في الوقت ذاته ، الاعتراف بالعنصر الثوري فيه – عند نشوئه الأول – لأنه يعني مفهوماً انسانياً جديداً ، لا يترك شاردة أو واردة في حياة الانسان بدون تحديد . فهو وإن كان جامداً من ناحية اجتماعية سياسية ، تأخذ فيه تلك الناحية ، معنى جديداً ، وإن بقيت على حالها القديم .

*

بعد هذا العرض الموجز لصراع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية مع الدين التقليدي ، وطبيعة الصراع واسبابه الاولى ، بقي علينا ان نمثل قليلاً على ذلك في مواقف تلك الايديولوجيات . فهو تمثيل موجز يبغي زيادة او توسيعاً في ايضاح الخاصة تلك لأنه سبق لنا وتعرّضنا لها في فصل سابق .

فان نحن بدأنا بايديولوجية الانقلاب الفرنسي ، وهي اول ايديولوجية علمانية انقلابية متكاملة ، لرأينا أنها نشأت في تعريف جديد للانسان ، فلم تكتف بإعلان المغالطة التاريخية في الدين كعقيدة موحى بها ، بل شرحت المتناقضات التي تميزه ، والتي تحكم عليه بالموت كقوة اجتماعية ، وحاولت ان تبين كيف ان أوضاع وفروض الحياة لا تلتئم مع الدين ، وكيف أن التناقض

يؤدي الى انحلال اخلاقي . فالمجتمع يحتاج الى حيوية ونشاط وفضائل اجتماعية، ولكن الدين يبشر ، على نقيض ذلك ، بتقشف كبير ، وبحياة أخرى تلغي أهمية أو قيمة هاته الحياة . جميع تعاليمه تتناقض مع تعاليم العقل والعلم ، وتفرض على الانسان ان يعمل في سبيل نجاة روحه في الدنيا الآخرة ، وبذلك تنقض فروض طبيعته الانسانية التي تلزمه بالحياة الارضية . وهو يقف بأخلاقيته مؤيداً للمصالح الاستبدادية الأنانية التي تضر بمصلحة المجتمع ككل. أكد الفلاسفة جميعهم تقريباً ، وفي طليعتهم هولباخ ، ڤولتير ، هلفسيوس ، مورلي ، مابلي ، روسو ، كوندورسه ، ديدرو ... على هذه الناحية ، وبعضهم كڤولتير ، تكلم ، في الواقع ، عن مؤامرة ضد المجتمع استخدمت الدين كي تحقق أغراضها .

كان الدين مؤامرة ، مؤامرة جافة صفيقة ، لدرجة يصعب عندها إدراك ظهوره أو استمراره في التاريخ يرعى أشد أنواع الاستبداد، استبداد الكهنة والملوك . فهو لم ينتج غير الأكاذيب والجرائم طيلة تاريخه ، وجميع الشرور التي يتألم منها الانسان تزول يوم زواله . الإيمان به صفة من صفات الجهلة والحمقى ، لهذا ، كان على الانسان ان يتحرر منه ، فقدموا له عبادة الطبيعة الانسانية بدلاً من عبادته . كان الصراع ضد الدين موقفاً عاماً ساد الفكر ، ليس في القرن الثامن عشر وفيما بعد فقط ، بل في القرن السابع عشر أيضاً ، وإلى درجة نجد فيها من يكتب عام ١٦٩٩ ، بأنه « لم يعد هناك شاب واحد لا يريد أن يكون ملحداً » ، ومدام دي مانتنان ، تؤكد عام ١٦٨١ ، بأنه « لم يعد هناك أي إيمان في الريف ذاته » . وفي عام ١٧٢٢ كتبت الاميرة پالتين بأنها لا تظن أن هناك بين الإكليروس وغيرهم مائة شخص يترسخ الإيمان الحقيقي في نفوسهم، أو حتى الإيمان بالمسيح .

لا شك ان هذه الصورة مبالغ فيها . كان الإلحاد يؤكد ذاته، ولكن ليس الى هذه الدرجة الشاملة . وصف جوته الوضع بقوله إن الكتب الإلحادية المتكاملة، ككتب بايل وهولباخ، التي لم تكتف بنقض الدين ، بل نقضت فكرة الله أيضاً،

جعلت الناس يرتجفون أمامها وكأنهم أمام احد الأشباح . قد يكون الإلحاد، بالدين شاملاً ، ولكن ليس الإلحاد بالله .

يلمح كارل باكر لتلك الظاهرة ايضاً ، فيكتب بأنه يصعب علينا ، وقد تعودنا على لغة الالحاد والكفر بالدين ، ان نتصور الأثر الكبير لهذه « الدفعات الالحادية » الاولى ضدّه . لقد كانت هزّة عنيفة حرّكت العقول في اعماقها ، لأن العقول كانت تعيش في مجتمع يسوده الدين بشكل تام ، ولأنها لم تكن متعوّدة اي نقض للدين او الله .

يصعب علينا الآن ان نتصور الجرأة الكبيرة التي تميزت بها الحركة الفكرية التي قادت الى الثورة الفرنسية ، بيد أنها كانت ، في الواقع ، تمثل ما يوجد من نقاء وصفاء ، من شرف ونبل ، في الموقف الانقلابي . وهي نوع من الفخر لكل انقلابي حديث .

كان الدين القصد الأول للايديولوجية الفرنسية الانقلابية وللفلسفة الاجتماعية التي تكمن وراءها . كتب هازار بان الجرم الذي ركز عليه الفكر الفلسفي الثوري حملته كان المسيح . فلم يكتف بالاصلاح ، بل اراد قتل الصليب ، اراد ان يمحي فكرة الوحي من الوجود ، وان يلغي العلاقة بين الانسان والله ، وان يهدم المفهوم الديني في الحياة . لقد ظن دعاة الفكر ذاك انهم كشفوا عن نظام الطبيعة ، وان عليهم فقط ان يتبعوا هذا النظام ، كي يحققوا السعادة المفقودة ، فارادوا إنشاء حقوق جديدة لا صلة لها بالحقوق الالهية ، واخلاقية جديدة مستقلة عن كل لاهوت ، وسياسة جديدة تحوّل الرعايا الى مواطنين يرجعون الى الأمة وليس الى الله . كي يحققوا ذلك ويحولوا دون سقوط الأجيال القادمة في الاساطير والأقاصيص السابقة ، فقد اعلنوا عن مبادىء تربية جديدة تحرر هؤلاء منها ، بشكل نهائي . عندئذ تقوم السماء في الأرض ، وتنشأ في هذه الدنيا الجميلة الجديدة أجيال حديثة متحررة لا تشعر بأية حاجة الى التفتيش، خارج ذاتها ، عن الأسباب التي تبرر وجودها .

كان « قاموس » بايل يعبر عن هذا الموقف تعبيراً واضحاً ، ولهذا احتل مكان الشرف في المكتبات ، فكان يطبع من جديد ويترجم بكثرة ، وفيه يجد دعاة القرن الثامن عشر الذخيرة الكافية لنقض الدين . ففيه ، نرى أنه يستحيل على الدين والحقيقة أن يلتقيا ؛ فالدين والأخلاق لا يرتبطان أبداً بأية صلة ، والمؤمنون ليسوا أرقى أو أحسن من الذين لا يؤمنون ، ومن الممكن إنشاء جمهورية من الملحدين ، تكون أكثر فضيلة وتسامحاً وتضحية من جمهورية تتكوّن من الكاثوليك او البروتستانت ، والايمان بالدين هو مرجع الوهم ، لأن الانسان يحاول ان يجد فيه حلاً للصعوبات التي يواجهها في ممارسة العقل .

أما الانسكلوبيديا فقد حاولت إثارة العقول وتحريرها من ناحية سياسية واجتماعية ، وبشرت بالموقف العلمي والعلم ، ولكن دائماً ، في مرتبة ثانوية من الاهمية ، عندما نقارن ذلك بنقض الدين ، الذي كان يكوّن المحور الأساسي الذي تدور الانسكلوبيديا عليه . إن لعنة التاريخ الكبرى كانت في إصغاء الانسان للخرافات والتعصب الديني، لهذا، كان التاريخ مليئاً بالقسوة والهمجية والاستبداد . إن طريق الخلاص يكمن في الاصغاء الى الصوت الجديد ، صوت العقل الثوري ، لأن الدين شيء مخجل ، والكتب المقدسة محشوة بالأوهام .

كان قصد رجالات وقادة الثورة الأول الغاء الدين وتحرير العقول منه . فأقوالهم وأفعالهم في هذا الشأن تحتاج الى مجلد كبير خاص . كان شومات وآبرت يعبران عن هذا الموقف عندما ناديا بإزالة الدين ، لأنه يوهن الروح الثوري . أعلن جاك دوبان ، في احدى خطبه في الجمعية التأسيسية : « هل تظنون أيها المواطنون والشارعون أنه من الممكن اشادة وتركيز الجمهورية الفرنسية بشيء آخر غير أشجار الحرية ؛ فالطبيعة والعقل هما آلهة الإنسان ، هما الإله » . أما فوشيه فقد طالب بعلمنة المدارس واغلاق الكنائس . لا يستطيع الطالب أن يخدم سيدين ، العلم والكاهن ، ولهذا يجب اغلاق الكنائس . ان رجوع روبسبيير الى فكرة القدر الالهي لا يعني اعترافاً بالله أو الدين ، ولكن مناورة سياسية أراد فيها ، كما قال هو نفسه ، في خطبة القاها

في ٢٦ مارس ، عـام ١٧٩١ : « لا تجب الإساءة الى الخرافات العامة بشكل مباشر » . فهو الذي بشر بإخضاع الدين للدولة ، وبتجريد الكهنة من ولائهم للكنيسـة ، وتحويلهم الى خدمة الأخلاقية الجديدة .

ان الكائن الأعلى الذي اعترف به بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ، لم يكن في الواقع، سوى الأول بين الفلاسفة . أما بعضهم الآخر، كهولباخ ، ولامتري وكوندياك ، فكانوا صريحين في الحادم ، يرفضون فكرة الله بدون ابهـــام ، وينقضون الروح وخلودها ، ويحاولون تفسير جميع الأشياء من ناحية ماديـة ، أو كمادة في حركة .

هـذا التركيز على تحرير المجتمع من الدين استوقف نظر جميع المؤرخين . فسّر دي ميتر الثورة آنذاك بأنها صراع مميت بين الدين والفلسفة . امـــا الجانسينيـت فكانوا يلومون اليسوعيين ، لأن عملهم كان يشجع ، بطريقة غـير مباشرة ، على الأقل ، عمل الفلاسفة الهدّام ، او كما كانوا يقولون « فلاسفتنا المزعومين » ، الذين يحاولون ان يرفعوا فكرة الانسان الذي حقرته الكنيسة تقليدياً ، فخلقوا نموذج انسان جديد يناقض الانسان المؤمن .

يسأل باردیایف عن ماهية الجذور الروحية للبورجوازية ، فيجيب بأنها الإيمان التام بهذا العالم المنظور ، ورفض العالم غير المنظور . يتوجّه البورجوازي الى الأشياء المنظورة والمحسوسة ، وعالمه عالم مكتفٍ بذاته .

لا شك في ان الانقلابية العقائدية كانت هي المقصودة بقول كارل جاسبرز : « ان الثورة الفرنسية كانت حدثاً دون سابق في التاريخ الانساني ، لأنهـــا فتحت عهداً اخذ فيه الانسـان نفسه قدره بين يديه ، وذلك باشادته على مبادىء عقلانية ، وبـــأن ذلك كان السبب الذي جعل الوجدان الأوروبي يستقبلها بحماسة كبيرة » .

ان الفكرة الرئيسية الاساسية ، التي رأى كاسيرر انها تكمن وراء جميع اتجاهات فلسفة القرن الثامن عشر ، هي الاعتقاد بـأن الادراك الانساني قادر

بذاته، وبدون اللجوء الى اية مساعدة مما وراء الطبيعة، ان يدرك نظام العالم، وبأن هذه الطريقة الجديدة في ادراك العالم ستقود الى طريقة جديدة في سيادته.

نبّه الكثير من المؤرخين للقرن الثامن عشر بأن مفهوم هذا القرن في الانسان المثقف التقدمي، يعني تحرره من وحي الله الديني، من المسيحية والكنيسة، من المسيح والدين. ونبّه هؤلاء المؤرخون أيضاً أن هذا الموقف كان قاعدة عقلانية القرن الثامن عشر أو فلسفته الانقلابية. فالشرط الأساسي للمشاركة في العقلانية تلك كان رفض الدين التقليدي الذي يترسخ على الزور، والأقاصيص التي ينطوي عليها وتعتمد الجهل. يماثل موقف لوك نفسه، وهو لم يدعُ علانية الى نقض الدين، موقف الايديولوجية الليبرالية ضد الدين. فمفهومه في المسيحية يتجاهل، في الواقع، بشكل تام، مظاهر الايمان التي كان لها مكان الصدارة في القرون السابقة. فهو، كعقلاني في أعمق أعماقه، لم يفكر أبداً بامكان الاعتماد على أية سلطة سوى سلطة العقل.

دفعت ايديولوجية الثورة الفرنسية الثورة الى علمنة شاملة للحياة العامة. أما حجة قادة الجمعية الثورية الفاصلة فكانت أن حقوق الانسان لا تنسجم مع الحياة الدينية أو الرهبنة. فجميع النظم المتبعة هي، كما أعلن بارناف، من صنع المجتمع، ولهذا فإن المجتمع يستطيع أن يُزيلها عندما تصبح غير مفيدة. جرّدت الثورة، تبعاً لهذا المنطق، الكنيسة من أملاكها، ومنعت الرهبنة، ووضعت يدها على الأديرة، وأنشأت كنيسة قومية خارج روما، وفرضت قسَم الولاء لدستور الكنيسة تلك، ونفت الذين امتنعوا عن ذلك. ولكن، ما لبثت الثورة أن أخذت باضطهاد الكنيسة الدستورية، وامتنعت عن تمويل أو الاعتراف بأية كنيسة. جعلت هذه الظاهرة ماتيه، مؤرخ الثورة، يلاحظ بأن مبادىء ١٧٨٩ كانت جسماً مذهبياً مكتفياً بذاته، يجد قيمته في البرهان العقلي، وليس أبداً في الوحي، ويعتبر الانسانية إلهه الخاص.

كتب توكفيل عن هذه الناحية في الثورة الفرنسية، فقال بأن الإلحاد

المتعصب كان أساساً لها ، وأن أي تجاهـل لهذا الاتجاه يعني تجاهل الخاصة الأساسية التي تميزها . فقد رأى أن جميع الخطب والمنشورات والمقالات التي كانت تظهر آنذاك ، تتميز بظاهرتين أساسيتين همـا : أولاً ، بغض المثقفين والمفكرين للارهاب الثوري ؛ وثانياً ، انجذابهم الى الثورة انجذاباً قوياً بسبب موقفها ضد الدين ، بالرغم من نفورهم من ارهابها .

*

هذا من جهة الايديولوجية الليبرالية ، أما من جهة الايديولوجية النازية ، فقد رأت ان الله لم يعبر عن ذاته في المسيح ، بل في أدولف هتلر ، وأن أفكار الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية يجب ان تسحق سحقاً كدين سلبي ، من طرف الشعوب التي تتبع المبادىء العرقية الآرية .

أرادت النازية والفاشية جعل الدين خادماً يأتمر بأمر الايديولوجيـة الانقلابية . ففي كل منها حلت الايديولوجية مطلقاً جديداً ، يسود كل شيء ويجعل كل شيء يقف موقفاً ثانوياً بالنسبة اليه . يتضح ذلـك كل الوضوح في كتابات الحركتين وفي النازية على الأخص ؛ فإن كان فادر وِلي قد اهتما بعرض النظريات العرقية والاقتصادية في الحركة النازية ، فإن روزنبرغ كان يعبر عن مشاغل الحركة الاولى ضد المسيحية . فرض الانقلاب النازي توجيهاً صارماً على برامج التربية في تحقيق القصد الرئيسي ، وهو إزالة الدين ، لأن النازية كانت تعني ديانة جرمانية جديدة محضة ؛ لهذا ، راحت من جهة أخرى ، تحاول إحياء ما وجدته من وثنية الجرمان الاولين ، فأنشأت فيما انشأته حركة الايمان الالماني ، وهي حركة وثنية تحاول إحياء الوثنية القديمة .

لقد وُقعت معاهدة بين الكنيسة وبين الحكومة النازية عام ١٩٣٣ ، بيد انه كان من المستحيل الارتباط بها ، لأن البلاد ، اي بلاد ، لا تتسع لايمانين مطلقين. لهذا ، لم يكن من السهل على تلك المعاهدة ان تسدل ستاراً على الحرب الناشبة بين الجهتين ، بالرغم من المحاولات العديدة التي كان يبذلها الطرفان لابقائها خفية . في هذه الحرب ، كانت النازية تحاول ان تقضي على معنويات

الكنيسة ، وتستغل كل مناسبة في تمريغ كرامتها بالتراب . فقد كانت تحاول ان تجعل من رجالاتها مجرمين ، وتبتعد عن اضطهادهم في اوضـــاع او بتهم تضفي عليهم شيئـــاً من صفة الشهيد ، لأنهـــا كانت تريد التدليل على انحلال الكنيسة الروحي والخلقي . هذا الأسلوب المنظم ضمن للنازية نصراً سريعاً ؛ فلم يأتِ عام ١٩٣٧ إلا وقد ربحت معركتها ضـــد الكنيسة ، ولا عجب في ذلك ، إذ يصعب ، أو بالأحرى يستحيل على إيمان قديم حقق ذاته ان يغالب ايماناً جديداً في طرره الاول الديناميكي .

كتب كارل بارس بأن النازية اتخذت في بادىء الأمر في ذهن المراقبين ، وفي طليعتهم الكنيسة ، مظهر تجربة سياسية جديدة على طراز ما سبقها من تجارب ؛ لهذا ، كان على الكنيسة ان تُعطي التجربة الوقت الكافي للتعبير عن ذاتها ؛ ولكن ، ما لبث الأمر ان انكشف وتبين ان النازية هي بعيدة جداً عن هذا النوع من التجارب ، وليست ، في الواقع ، سوى نظام ديني للخلاص. فاستنتج بارس لذلك بأنه يستحيل ادراكها كتجربة سياسية ، إن لم يرافق ذلك إدراك آخر لها في صفتها الدينية كنظام جديد .

كان الجيل الالماني الجديد ينشأ ، نتيجة الدعاية النازية ، على الاعتقاد بأولوية الأمة ، وبان الدولة هي أهم واكبر قيمة من أي دين ، وان الولاء للأمة والدولة هو أهم شيء ، ويتقدم على اي ولاء ديني آخر . كان هتلر حذراً جداً في مناهضته ومقاومته للدين ، بشكل علني ، ولكنه اعطى مفكري الحزب الحرية في التعبير عـــن مناهضتهم ومقاومتهم . رسم روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، صورة واضحة عن موقف النظام الجديد من الدين ، عندما أعلن بانه عندما يضع الاشتراكي القومي قميصه الحزبي ويصبح جندياً من جنود هتلر ، يمسي دينه إيمانه بزعيمه . فالاشتراكيون القوميون يجب الا يسمحوا للتاريخ الالماني والعظمة التوتنية بأن يخضعا لما يُسمى بالدين . أما كنوث فقد كتب بأن المسيحية هي « من البقايا البائدة لثقافة منحلة عفّى عليها الزمان» ، ولهذا ، اصبحت عثرة أساسية ضد تطور الألفية الجديدة التي تبشر النازية بها ، عثرة

تجب إزالتها واشادة ، بدلاً منها ، ايمان لا يعرف الله ، بل يجد جوهره في الدولة . على المسيحية ، كأول عقيدة عالمية ، ان تُعتبر مسؤولة عن ظهور الشيوعية ، لأن مهمتها كانت تحقيق المساواة بين جميع الكائنات الانسانية، بدون اي اعتبار للجنس او الدم . ولكن عندما نبني الحياة الالمانية ككل ، من جديد ، وعندمـــا نطور السياسة والاقتصاد والثقافة على اسس جديدة ، يُصبح من المستحيل على الحياة الدينية في المانيا ان تخضع للتوراة اليهودية » .

اما بارجهان فقد حاول في مبادئه ، الخمسة والعشرين المشهورة ، ان ينشىء ديناً نازياً جديداً في المدارس .

كانت هذه الاقوال التي يصرح بها القادة النازيون عديدة، وتتركز كلها على زرع البغضاء للدين ، والعمل في سبيل تحرير العقول منه ، والدعوة الى الدين الجديد . ان هتلر ، وان لم يعلن حملة علنية في خطبه ضد الدين ، كان ، في الواقع ، المصدر الاول لهذا الخصام . فمن اقواله مثلاً ، ان المسيحية كانت اشد ضربة نزلت بالإنسانية في تاريخها !

لقد كان يردد ، في أمكنة عديدة ، بان الايديولوجية النـــازية هي دين جديد ، ومن ثم يقارن بينها وبين الدين ، كي يكشف عن وجه الشبه بينهما ، كما انه جعل من المانيا الإله الجديد ، فكان يردد دائماً : « إننا لا نريد اي إله سوى المانيا » .

يستنتج ترافور روبر في مقدمة كتابه « احاديث هتلر السرية » ان الهدف الاول الرئيسي لهتلر كان انشاء دين عرقي جديد ، يبرز كقاعدة لامبراطورية المانية الفية . اما بولوك فيصف موقف هتلر من الدين بقوله ان المسيحية كانت، في نظر هتلر ، ديناً لا يصلح إلا لعبيد ، وبأنـه كان يزدري اخلاقيتها وكل حديث عن حياة اخرى . فالموت كان النهاية التامة ، واي خلود يستطيع الانسان تحقيقه ينشأ في الجنس والتاريخ .

لم تبلغ الفاشية درجة النازية الانقلابية ، فكان صراعها مع الدين اقل حدة

وشدة ، ولكنه كان ظاهراً فيها . عبّر موسوليني عن تلك الظاهرة خير تعبير ، عندما وصف الدولة الفاشية بأنها قوة روحية ، تأخذ على عاتقها جميع اشكال حياة الفرد الروحية والفكرية ، وبأنها روح الروح ، وبأنها لا تخلق القوانين والنظم فقط ، بل هي تربي وتنمي الحياة الروحية ، وتريد ان تصنع من جديد ، ليس فقط اشكال الحياة الانسانية ، بل مضمونها ، الانسان . كان موسوليني قد اعلن عام ١٩١٤ دين الفوضوية المقدس ، وجاهر بأنه عدو كل شكل من اشكال المسيحية والدين .

كان هذا الطابع في النازية والفاشية غامضاً ، والسبب يرجع الى تناقضها الايديولوجي المنسق مع الماركسية . نقضها لتحديد الشيوعية للدين ، كأفيون الشعب ، خدع الكثيرين ، وجعل عدداً كبيراً من قادة الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية يقف الى جانبها ، لانهم رأوا فيها معنى جديداً للدين . ولكن ، كما يلاحظ فريدريك وبرزيزنسكي ، كان الامر على عكس ذلك تماماً . فقد اتبعتا ، في بادىء الامر ، سياسة بعيدة كل البعد عن الحادية الحركة الشيوعية ، وما لبث الواقع ان اتضح ، فبيّن بأنهما تناديان بإخضاع الدين في الفاشية ، وباستبداله بدين آخر في النازية . لقد قبلتا بالدين وبقاء الكنائس ، ولكن كأداة في خدمة مقاصدهما العقائدية الجديدة ؛ لهذا ، نرى الصراع يذرّ قرنه رأساً بينها وبين الدين ، عندما يحاول الاخير التمسك بأي شيء يتنافى مع المذهب الجديد ؛ فخصام الفاشية مع الكنيسة ، حول تعليم وتربية النشء مثال واضح . اما النازية فكانت قد اعتقلت حتى عام ١٩٣٩ ، خمسة آلاف وسبعمائة كاهن ، وكان لا يزال نصفهم آنذاك في المعتقلات .

قد تفرض الاعتبارات الاستراتيجية السياسية على الحركات الانقلابية ، كما فرضت على الفاشية والنازية والى حد ما على الشيوعية ، أن تحقق بعض التسويات مع الاديان السائدة ، ولكن هذا التكتيك لا يمكن له ان ينسجم طويلاً مع قاعدتها الاساسية المنافية للدين . فشمول هذه الانقلابات لا معدى له من الخصام

مع الدين ، وهو الذي يزعم لنفسه الشمول ذاته . فليس هناك من تسوية ممكنة بين الاثنين ، وكل تسوية تحدث لا تخرج عن كونها هدنة موقتة في طريق المعركة النهائية ، التي يجب ان تنتهي بالنصر التام لاحدهما . فالايديولوجية الانقلابية تمثل ديناً جديداً ينافس الاديان السابقة في تملك نفوس الناس ، ولهذا فان حياتها ذاتها ترتبط بانتصار النهائي الذي تستطيع ان تسجله ضد الاديان .

أما الماركسية فقد رأت أن الايمان بالله يعبر عن ضعف الإنسان ، وعما يحيط به من فقر وعبودية ، وأن الانسان القوي لا يحتاج الى الله . فالدين أفيون الشعب ، ومن الضرورة تمزيق الشعور الديني ، لأن تحرير العمال ، ومن ثم الانسانية كلها ، يفرض إزالة الشعور ذاك . يمثل الدين تعزية تلهي الانسان عن الاهتمام بهذا العالم ، فكان من الضروري تحرير البروليتاريا منه ، لأنه يخدر أعصابها ويشل ارادتها الصراعية . الخطوة الأولى في بناء هذه الارادة هو التحرير . فالمذاهب الدينية برهان يوضح استعباد القوى اللاعقلانية للانسان ، والانسان لا يظفر بانسانيته وحريته ، بدون التحرر من هذه المذاهب ، لأن التحرر منها يعني أنه أصبح حرّاً من القوى اللاعقلانية التي تسوده من الخارج . لهذا ، لم يكن غريباً ان نرى دستور الحزب الشيوعي ، ودستور الشيوعية الدولية ، يفرضان على كل عضو في الحركة الشيوعية ان يكون ملحداً ، وأن يقوم بدعاية ضد الدين . يطرد الحزب من عضويته كل فرد يمارس شعائر الدين وكذلك تنهي الدولة خدمات كل موظف يتجه هذا الاتجاه . كانت الحرب ضد الدين في طليعة مشغل الثورة الشيوعية ، والدعاية ضده كانت مبدأ فرضته الثورة على الفلاسفة والمفكرين والادباء والفنانين . رأى بارديايف بحق أن هذه الحرب كانت دائماً جزءاً من مشاريع الخمس سنوات ، التي لم تكن اقتصادية فقط ، بل روحية أولاً .

كانت نقطة الانطلاق في الماركسية نقض الدين ورفض الآلهة ؛ فالالحاد يشكل لحمتها ، ويتمتع بمكان الصدارة فيها ، ويطالعنا في كل صفحة من صفحاتها . كان ماركس يرقب ، في الواقع ، زوال الدين زوالاً تلقائياً ، بعد إلغاء الأوضاع

الاجتماعية اللاانسانية التي تكمن وراءه .

شرح فيورباخ ، في كتابه « جوهر المسيحية » ، ان الله هو بمثابة انعكاس فقط للآمال والميول الانسانية . فالدين لا يدور حول علاقة الانسان بالله ، بل حول علاقة الانسان بالانسان ، والانسان ذاته هو أعلى وأسمى الكائنات .

من فيورباخ، تعلم ماركس بان الله ليس الذي يخلق الانسان، ولكن الانسان هو الذي يخلق الله ، واكتشاف هذه الحقيقة كان لها أثر هزّ اعماقه واسكره روحياً . فان كان الله من صنع الانسان ، فليس هنـــاك شيء ، أي شيء ، يمكن ان يقف في طريق الانسان ويعترضها . ولكن ماركس تنبه تدريجياً الى ان فيورباخ لم يعِ تماماً المضمون الثوري او الخاصة الانقلابية التي ينطوي عليها ، او يذخر بها اكتشافه . هذا ما حاول ان ينميه ويعلنه ، فنراه يكتب بان الانسان هو الذي يصنع الدين ، والدين لا يصنع الانسان . الدين هو ، في الواقع ، وعي ذاتي للانسان الذي اما انه لم يجد ذاته بعد ، واما انه خسر ذاته ثانية ، بعد ان كان قد وجدها . ولكن الانسان ليس كائناً مجرداً خارج العالم ، بل هو عالم الناس ، الدولة ، المجتمع . وهذا المجتمع ، وهـــذه الدولة ينتجان وعياً ذاتياً فاسداً ، لانهما يشكلان عالماً فاسداً . الدين هو أنين مخلوق مظلوم ، ومشاعر عالم دون قلب ، كما انه روح اوضاع غير روحية . الشعب لا يستطيع ان يكون سعيداً حقاً ان لم يُحرَّر من أكذوبة السعادة بإلغاء الدين . المطالبة بان يتحرر الفرد من الخرافات حول وضعه ، يعني المطالبة بان نترك وضعاً يحتاج الى خرافات .

كان الانقلابيون الروس كلهم في القرنين التـــاسع عشر والعشرين ، وليس الشيوعيين فقط ، ملحدين بالدين ، وإلحادهم كان من نوع الايمان الجديد ، لأنه كان ينشأ من نظرة جديدة الى الانسان . فعداؤهم الرزين الصادق لأشكال الشر والعنف والاستبداد التي تتحكم بالناس ، وتبـــلور عداءهم في مفهوم انساني جديد ، قادهم الى الالحاد ، فاصبحوا ملحدين ، لأنهم لم يقدروا ان يقبلوا

إلهاً فعل هكذا شر أو رضي بعالم مليء بالألم . فكـّر مرسيون في السابق بان الله الذي خلق عالماً من هذا النوع هـــو إله شرير ، ولكن الانقلابيين الروس انكروا ان يكون هناك اي إله . وجد باردياييف ان هذا الالحاد كان صفة عامة ميـّزت الانقلابيين الروس ، ونقطة الانطلاق التي ارتكزت عليها الحركات الانقلابية الروسية ، من عدمية وفوضوية وليبرالية واشتراكية وشيوعية . فقد بلغ درجة جعلت بغضاء هذه الحركات الأولى تتركز على الدين والله ، وكانت حماستها في نقض الدين نوعاً من الحماسة الدينية الجديدة .

صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية

رجعنا ، في الفصول السابقة ، أكثر من مرة ، الى الطبيعة الدينيــــة في الايديولوجية الانقلابية ، غيبية كانت أو علمانية ، ورأينا أن الايــديولوجيات العلمانية الحديثة تسمى بالأديان . بقي علينا هنا أن نحدد تلك الطبيعة الدينية التي تلازم الايديولوجية كخاصة أساسية لها .

إن الايديولوجيات الحديثة ، على الرغم من نقضها للدين ومقاومتها له، هي، في الواقع ، أديان جديدة . قد يثير قولنا ولا شك ، في الكثيرين ، عواطف تتنافى مع التدقيق الموضوعي في ظــــاهرة الثورات والانقلابات . ولكن استخدام هذه الكلمة أمر مفروض علينا ، لأننا لا نجـــد كلمة أخرى تفي بالغرض ذاته . لهذا ، درجت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الحديثة على الرجوع الى تلك العبارة في تحديد الصفات والخصائص المشتركة بين الأديان التقليديــة

وبين هذه الايديولوجيات . فأي مفكر يستطيع ان يعطي كلمة جديدة موفقة تعيّن الخصائص والصفات ذاتها يكون قد قدّم ولا شك ، خدمـة للفكر الاجتماعي السياسي . ولكن طالما أن هذه الكلمة غير متيسرة ، وطالما أن الأمر الأساسي يبرز في المظاهر النفسية الاخلاقية الاجتماعية التي ترجع اليها وليس في الكلمة ذاتها ، لا نرى بأساً من استخدام كلمة دين .

ولكن، في هذا المفهوم الفلسفي السيكولوجي الذي نستعمل فيه هذه الكلمة، يجب ألا يغرب عن الذهن أنها لا تمت بأية صلة الى عبادة إلهية تقليدية كالمسيحية أو الاسلام ، وأنها بالأخص ، لا تنطوي على أي عنصر من عناصر الايمان بقوة روحية غيبية تتجاوز الطبيعة . القصد من الرجوع الى هذه الكلمة هو التعبير عن المضمون الديني الذي تنطوي عليه الايديولوجيات ، وهو تحريض المؤمن على الايمان بمطلق جديد ، ودعوته الى الكفاح العسير ، وبذل الجهد المتواصل في سبيل دنيا جديدة . يولد الروح الديني هـذه العواطف الأساسية من ولاء وتفانٍ وتضحية ، ويحاول ، بإثارتها ، أن يزيل من حياة الانسان التناقض بين المثال والواقع .

القول بان الايديولوجيات والانقلابات الحديثة هي أديان جديدة أو بانها ذات طبيعة دينية لا صلة له البتة أيضاً ببعض النظريات ، التي يقول بها مفكرون وفلاسفة مختلفون ، من أمثال هوايتهد وفابر ، والتي تعتبرها امتداداً للمسيحية أو بالأحرى لقيمها . إن هذا مفهوم خاطىء تعبر عنه عادة مدارس محافظة. لا شك في أن الايديولوجيات والانقلابات تنطوي على بعض العناصر التي تماثل عناصر مسيحية، ولكن هذا لا يعني أنها امتداد لها وإن كان طفيفاً، أو أن المسيحية تسودها على الرغم منها . فهذا التشابه الجزئي موجود بين جميع المواقف العقائدية ، وإن نحن تابعنا المنطق ذاته لوجدنا ان لا جديد فكري أو عقائدي تحت الشمس . ولكن هذا خطأ فادح ؛ لأن مـا يُعطي المذهب أو الايديولوجية إصالتها ليس العناصر التي تتركب منها عنصراً عنصراً ، بل الشخصية العامة التي تنتظم فيها

تختلف الأديان في معناها وفي وسائلها وفي نظمها وفي طقوسها ؛ ولهذا ، فعندما نحددها ، يجب أن نستخدم منهجاً يقارن بينها ويحاول الكشف عن العنصر الواحد المشترك فيها .

لقد قيل إن الدين هو مجموعة العقائد والمشاعر التي تحدد علاقة الانسان بكائن أو كائنات عليا . انه تحديد قاصر ، لأن هناك أدياناً كالبوذية أو الكونفشية ، لا ينطبق عليها . ولكن دعاة الدين التقليدي، وإن كانوا يعطون عادة تحديداً للدين ، يمتد الى كل مظهر ديني ممكن ، فإن مفهومهم يبقى دائما مركزاً على الديانة الموحّدة ، ويعتبر الأشكال اللاوحدانية إما انحرافاً عن الدين الحقيقي ، وإما مظاهر تقدّمت لظهور ذاك الدين . ثم نراهم ينتهون بالقول بأن الايمان بالدين ، في تقليد الغرب ، هو خاصة في طبيعة الانسان . الدين لا يرتبط بالايمان بقصد كوني عام ، بإله واحد وبنظام أخلاقي يسود العالم . فهذه عناصر تميز الأديان الموحّدة .

تشتق كلمة دين من كلمة رلياجرد [١] ، وهي تعني ، في الأصل ، رابطة . فأية رابطة تربط الأنسان بحقيقة تتجاوزه ، تعني شكلاً دينياً . تابع فيورباخ هذا المنطق ، إلى درجة رأى فيها، أن العلاقات المتبادلة بين الناس من جنسية ، وصداقة ، وعطف ، وحب ، وتضحية الخ ... ستتحول الى دين جديد ، يحل محل الدين السابق ؛ لهذا ، نراه يعتبر أن الملحد هو فقط ذلك الشخص الذي لا يرى أية قيمة ، أو يحمل أي شعور ايجابي للصفات التي ترافق الكائن الإلهي كالمحبة ، والحكمة والعدالة .

رأى فيورباخ أن الكائن الإلهي هو أي كائن ينظر إليه الانسان كالكائن الاعلى ، فلا يرى كائناً آخر يعلوه . فالله هو طبيعة الانسان ، وقد تحولت إلى حقيقة مطلقة ، حقيقة الانسان . أما مفهوم الله أو الدين فيختلف باختلاف

١ - Reliagre

الأوضاع التي يدرك بها الانسان طبيعته ، وينظر إليها كالكائن الأعلى . هـذه الأوضاع هي إذن الحقيقة الأولى بالنسبة إليــه ، تمثل الوجود الأعلى أو هي الوجود ذاته. وهكذا، لا تعود خصائص الله سوى خصائص الانسان في أوضاع انسانية خاصة. هنا، نرى تحديداً أكثر دقة من التحديد الأول،لأنه أكثر شمولاً.

امتدت كلمـــة الدين إلى أشياء عديدة في تاريخ الانسان ، وكانت تعيّن أموراً مختلفة باختلاف المجتمعات، ولكنها في معظم الأوضاع، كانت ذات معنى روحي غيبي ، أي أنهـا كانت ترى أن نظام الطبيعة ، الذي يشكل تجارب هذا العالم ، هو جزء من الكون ككل ، يجد معناه بالنسبة لعالم غير منظور . الدين في هذا المعنى هو الايمان بوجود نظام غير منظور يفسر العالم ويحل الغازه ، وفي بعض الأديان ، وخصوصاً الموحّدة منها ، لا يفسر فقط ، بل ينطوي على الثواب والعقاب لأبناء العالم المنظور . تختلف الأديان اختلافاً كبيراً بالعناصر أو الصور التي يتركب منها ذاك النظام غير المنظور . ولهذا ، تستحيل المقارنة بينها من حيث المضمون . ولكن ، من حيث الشكل الذي يتخذه ، فإن الأمر يصبح سهلاً ، اذ يمكن القول بان الأديان ، مهمـا اختلفت في محتوياتها ومضامينها ، فإنها تقدم شكلاً عقائدياً تصاعدياً يتجاوز الفرد .

لا يحدد هذا التعريف أي نوع من القوى غير المنظورة التي تكوّن حقيقة الدين العليا ، لأن الشرط الأول الذي يجب ان يتحقق فيها هو أن تكون قوى غير منظورة ؛ يعني ان التحديد يشمل ليس فقط أدياناً تقليدية كالمسيحية أو الاسلام بل أدياناً زمانية علمانية كالشيوعية أو النازية، لأنها تؤمن، هي الأخرى، بأن هناك قوى غير منظورة تسود حركة التاريخ والمجتمع . لهذا ، نرى بعض المفكرين والفلاسفة ، كديوي مثلاً ، يكتب بأن اي عمل او حركة نتابعها في خدمة بعض المقاصد العليا ، ضد صعوبات وعثرات تعترضنا ، وضد مخـاطر تهددنا ، بسبب إيمان يثيرنا ، تكون كلها ذات طـابع ديني . شرح كونت ايضاً ، وهو فيلسوف الحادي آخر ، بأن هناك ديناً عندما يجد الفرد نفسه ،

وجدانياً وخارجياً ، متجهاً بجميع افكاره ومشاعره نحو قدرة عليا تحدد اعماله .

يتابع هيجل المنطق ذاته فيجد ان أساس الدين وعي ، من قبل الفرد ، بأن هناك قوة عليا يشعر ، بالنسبة اليها ، أنه كائن ضعيف ؛ فالدين يبدأ بوعي أن هناك شيئاً أعلى من الانسان ، قوة إيمانية تنظف باطنه ، وسيستاماً من الحقائق العامة التي يمكنها ان تحول شخصية الفرد ، عندما يتمسك بها بصدق ، ويتجاوب معها بحماسة وإخلاص .

أما هوايتهد فيرى ان الدين ، من ناحية عامة ، هو نظام من الحقائق العامة التي تنتج تحويلاً في المزاج النفسي عندما يصدق الايمان بها .

قد يكون هناك شيء من الحقيقة في قول مفكرين وفلاسفة ، كشوبنهاور وبركهاردت وباريتو وكثيرين غيرهم ، بأن الموقف الديني يعبر عن حاجة خالدة ، لا يمكن هدمها ، في الطبيعة الانسانية ذاتها ، ولكن مما لا شك فيه أن طبيعة تركيب الوضع الانساني تولّد في الانسان حاجة دينية الى اطار عقائدي عام يرجع اليه ، ويرسّخ فيه قواعد إرشاده ومقاييس سلوكه ، ويركز عليه حماسته ومشاعره . ولكن الوضع الانساني لا يعلن لنا أي اطار خاص يعبّر عن هذه الحاجة ؛ الا انه عبّر عنها في أشكال مختلفة ، فقدم عبادته للأشجار ، والحيوانات ، والحجارة ، وظاهرات طبيعية ، وآلهة وأرواح ، وقادة وأجداد ، للقبيلة أو العائلة ، الأمة أو الجنس ، الطبقة أو الحزب الخ ... ولكنه ان لم يُعلن عن ذلك ، فقد أشار بصراحة الى ان أشكال هذه العبادة كانت تمثل دائماً قوى ، يرى فيها الانسان القوى النهائية التي تسود وضعه الانساني . ان الدين ليس هذا او ذاك النوع من القوى ، بل خضوع الى قوى أرفع من ذاتنا نشعر اننا في قبضتها . فسّر يونج مبدأ اللاوعي كمبدأ ديني ، وذلك لأنه ليس جزءاً من العقل الفردي بل قوة لا تطالها ارادتنا وتتغلغل الى داخل كياننا . يؤكد يونج ،

في مكان آخر ، أن الانسان ، دائماً ، وفي كل زمان ، خلق ، بشكل عفوي، اشكالاً روحية للتعبير عن ذاته ووضعه ؛ كانت النفسية الانسانية تنشأ ، منذ دبيبها الأول ، في جوّ مشبع بالأفكار والمشاعر الدينية ، وكل من لا يرى هذا الواقع يكون أعمى البصيرة ، وكل من يحاول ان يتجاهله او ان يهمل أمره يكون قد خسر حسه .

من هنا يتضح ان التحديد الذي ينطبق على الدين ، كظاهرة انسانية عامة ، يرى في الدين اي نظام فكري عقائدي يُعطي الفرد او المجتمع إطاراً عاماً يُرشده ويوجهه ، ويترجم له الوضع الانساني ، ويعطيه قصداً عاماً يولد حماسته ، ويركز عليه مشاعره وولاءه .

يتفق هذا المفهوم مع التحديد الذي تعطيه بعض القواميس والدوائر الفلسفية للدين ، فتعرّفه بانه الاعتراف من قبل الانسان بقوة عليا غير منظورة تسود قدره ، ويدين لها بالطاعة والعبادة والإجلال . نجد هنا :

أولاً ، أن هناك قوة فوق الانسان تتجاوزه وتسود قدره .

ثانياً ، يعترف الانسان بذلك .

ثالثاً ، تفرض تلك القوة أو تولد الطاعة والإجلال والعبادة ، لأنها تسود قدر الانسان .

رابعاً ، أن ما يُعطيه الانسان لهذه القوة من عبادة وطاعة وإجلال لا يرتكز في صفاتها الأخلاقية ، بل في سيادتها لقدر الانسان وتسلطها عليه .

خامساً ، أن ما يميز هذه القوة من تسلط وقدرة يجعل الانسان ، ضمناً أو صراحة ، عاجزاً أمامها ، ينال ما يناله من قوة بالعمل معها والاستسلام لها .

سادساً ، اعتراف الانسان بهذه القوة يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الانسان يحتاج الى الاستسلام لقوة من هذا النوع، لأنه يحتاج الى تجاوز عزلته وحدوده.

جميع الخصائص تلك تنطبق على الايديولوجيات الانقلابية الحديثة، وتتحقق

فيها ، على الرغم من علمانيتها وحربها ضد الأديان التقليدية .

الدين هو الاستسلام لقوة عليا من ذاك النوع ، لا فرق إن كانت تدعى الله أو الوعي ، أو الحقوق الطبيعية ، أو المادية التاريخية الخ ... لهذا ، فإن التعريف الضيق المحدود الذي يحدد الدين بفكرة الله وعقاب وثواب وروح وآخرة ، لا يستثني فقط كثيراً من الأديان التي درج الفكر والناس على تسميتها كذلك ، بل كثيراً من الحركات السياسية الانقلابية ، كالتي عاناها الدور الحضاري الحديث ، وهي لا تختلف أبداً عن الدين كظاهرة انسانية وعقائدية.

يمتد هذا التعريف الى كل نظام ايديولوجي عام . نبّه وليام جايمس الى ضرورة هذا النوع من التحديد ، منذ مدة طويلة ، فكتب بأننا يجب أن نحدد المعنى الإلهي بشكل واسع ينطوي على كل ما يشبه الإله ، حسياً كان أم لا . لهذا ، نراه يحدد الدين بأنه كل موقف ، مهما كان شكله ، يتخذه الفرد نحو ما يعتبره الحقيقة الأولية . وفي مكان آخر ، نراه يقول بأنه أي تجاوب كلي مع الحياة . هذا المنطق يجد مكاناً له في التعريف الذي يُعطيه تيليك للدين، ويرى فيه أن الدين هو أن نشعر بقبضة قوة أكبر منا ، تحولنا وتحقق شفاءنا . هذا الاستسلام للقوة هو الايمان الديني . لذلك ، رأى تيليك ، في مكان آخر ، أن روح المجتمع الحديث هو روح ديني، وفي جميع كتاباته، كان يهتم بقيم ومشاكل ما أسماه العلمانية الدينية . وهكذا أيضاً حدد چوته الدين مرة بأنه تحقيق فعّال لبعض القيم في حياة الناس .

في هذا المعنى الذي ينطبق على المعنى الميتافيزيقي التقليدي والمعنى العلماني الحديث للدين ، يمكن القول بأن « الدين » كان ولا يزال المصدر الأساسي للمُثل والقيم التي تضيف لى الحياة قصداً عاماً يبررها . فبدون أحد الاشكال المختلفة التي يتخذها ، يقع الناس فريسة أعمال يومية تافهة وضحية آنية خالية من المعنى .

ففي المواقف الايديولوجية الانقلابية ، يتمرد الانسان ضد الشر والانقسام

والفراغ في وضعه الانساني ، ويرى أن ما يحتاجه هو مبدأ عـــام يفسر بؤسه وسعادته . لهذا ، فهو يتشوق عادة ، دون أن يعي ، الى فلسفة أخلاقية ودين جديد ؛ وهو إن يعلن جحوده وكفره بالآلهة السائدة ، فلأنه يريـــد احداث آلهة جديدة .

يجعل نيبهور من الدين شعوراً بالمطلق . فعندما ننظر الى أوضاع التاريخ النسبية ، لا نجد هناك من عمل أو مظهر انساني ، لا يمكن تبريره أو تفسيره ، تبعاً لبعض المقاصد المعينة ، ولكن الرجوع الى المطلق يلغي هـــذه الأوضاع النسبية . هذا ما دفع نيبهور الى التنبيه بأن الحلم الشيوعي ببناء مجتمع تسوده المساواة التامة ، وان كان حلماً دنيوياً ، فهو ، في الواقع ، حلم ديني من حيث جوهره . يحتاج بنـــاء مجتمع جديد الى شجاعة وتضحيات كبيرة ، وعندما ينظر اليه المرء بالنسبة الى الوضع السائد فقط يظهر وكأنه بدون أمل . يحتاج الفرد الى حماسة دينية ، أي الى حماسة المطلق ، كي يتمكن من القيام بعمل من هذا النوع . ان ايمان الانقلابي الحديث ، بأنـــه يملك فلسفة حياة مطلقة الكلمة والأحكام ، كأداة صحيحة في اجراء التحول الاجتماعي ، يقـــع اذن في نطاق المعتقدات الدينية . ان ثقته في حتمية الثورة ، أو صدق الفلسفة التي يبشر بها ، قد تنطوي على سهم كبير من الحقيقة والواقع ، ولكنه قـــد لا يكون ثابتاً وأكيداً كما يتصور ، وهو يستحيل في الواقع ان يبرر إيمانه .

حدّد ماكتجارت الدين بانه شعور ينشأ من الاعتقاد بتجانس عـام بيننا وبين الكون بشكل عام . في هـــذا المعنى ، تكون كل ايديولوجية علمانية انقلابية ديناً ، لأنها تحاول ان تحقق ذاك الشرط .

أمـــا فرايزر فإنه يعرّف الدين بانه استرضاء قوى تعلو على الانسان ، ويؤمن الانسان بانها توجه وتسود مجرى الطبيعة والحياة الانسانية . هذا ايضاً ينطبق على الايديولوجية العلمانية التي تقتصر على التاريخ والمجتمع .

الفرد الديني هو ذلك الفرد الذي تحرر من الأهواء الأنانية ، وأخذ يشغل

ذاته بأفكار ونوازع يتمسك بها لقيمتها العليا التي تتجاوز فرديته . المهم هو قوة هذا الشيء الذي يتجاوز الفرد ، وعمق الايمان بقوة معناه ، بدون اية اهمية لعلاقة تربطه بكائن إلهي أو بحياة أخرى . فالفرد الديني لا يشك في معنى وفعالية القيم والمبادىء والمقاصد التي يترجم بها وضعه الانساني ، ولا يرى أنها تحتاج الى أساس عقلاني او موضوعي ، لأنها توجد بالضرورة والواقعية ذاتها اللتين تلازمان وجوده

الدين موقف نفسي عقلي معين امام الكون ، يجعل الانسان يترجم الكون ويكشف عنه عن طريق مفهوم عام مطلق . فقد يكون ، في تعريف شلايرماخر ، موقف اعتماد تام على الكون ، او في تعريف رودولف أوتو ، اعتماداً ، ولكنه من نوع آخر يتجاوز الكون ويعتمد على الله نفسه . ولكن ، في كلا الحالين ، يعني خروج الفرد من ذاته ، في حقيقة تمنوه وتسوده .

وجد دركهايم انه ، اي الدين ، تأليه للوجدان الاجتماعي ؛ ومفكرون كويلسن رأوا انه من الممكن تسمية الوجودية بالدين ، لأنها طريقة في الفكر تفرض ، مثل الدين ، انضواء الانسان في الكون وليس فقط مراقبته من الخارج .

أراد هكسلي ان يقول ، في كتابه القيم « دين دون وحي » ، بانه من الممكن لدين قد بلغ درجة متكاملة ان يوجد دون أي ايمان بالوحي او بإله شخصي . فالدين هو نمط حياتي ، طريقة في الحياة تستوحى ، بشكل ضروري ، من تمسك الانسان ببعض الاشياء التي ينظر اليها نظرة إجلال ، ومن شعوره وايمانه بانها مقدسة . أما هذه الأشياء ، فتدور أولاً حول القدر الانساني والقوى التي يتصل بها .

هناك ولا شك حقيقة خارجية ، أو موضوع خارجي للدين ، كما ان هناك موضوعاً خارجياً للعلم . ولكن ان يكون هذا الموضوع كائناً إلهياً بالنسبة لمعظم الاديان فهو ، من ناحية فلسفية ، لا يعني شيئاً ، وأمر عرضي فقط .

من هذا العرض الموجز لبعض الآراء والتعاريف في تحديد الدين ، ينكشف لنا ما نعنيه ، عندما نرجع الى طبيعة الايديولوجية الدينية أو عندما نتكلم عن الاديان العلمانية الحديثة . فهي تعاريف تنطبق عليها بوضوح تام . لهذا ، ليس من الغريب أن يصف راسل العصر الحديث بعصر الحروب الدينيـــة الجديدة ، ولكن مـــع فرق بسيط . فكلمة ايديولوجية تستعمل الآن بدلاً من الدين .

*

ان الطبيعة الدينية ليست مفهوماً مجرداً ، يفرض تركيباً فكرياً فلسفياً معيناً ، بل هي علاقة نفسية معينة مع هـــذا التركيب . والدين ليس مجموعة من المدركات والمبادىء تنتظم ذاتها بطريقة معينة ، بل هو ايضاً معاناة تقود الى تجربة دينية معينة . لهـــذا ، ولكي يكتمل تحليل الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية ، وجب ان نحدد التجربة الدينية كي نرى ان كانت تعيد ذاتها ايضاً في تلك الايديولوجيات التي ، ان كانت تحققهـــا وتعتمدها وتولدها ، فلكي تحقق في تركيبها طبيعة الدين من ناحية مجردة او في مقاصده ودوره . آنذاك تتضح لنا حدود الطبيعة الدينية في تكاملها .

الدين موقف يتخذه الانسان تجـــاه قوى تتجاوزه ، ويعبر عن ذاته في العبادة ، والولاء ، والتضحية ، وتكريس الذات ، والاخلاص ، والاجلال ، والتضرع ، والمحبة ، والخوف ، والرهبة ، الخ ... تلك المشاعر تكوّن مـــا يمكن تسميته بالتجربة الدينية ، وفيها يحقق الدين جوهره . رأى كثيرون من امثـــال ميريت ، وأوتو ، وهكسلي ، أن حس المقدس هو اهم شيء في التجربة الدينية . أما عناصره فهي خصوصاً ، في رأيهم ، الرهبة ، الخوف ، الدهشة ، الاعجاب ، والاجلال .

ينبع جوهر الدين من كفاءة الانسان على معاناة الرهبة والإجـــلال ؛ وموضوعات الدين ، مهما اعتمدت العقل والأخلاق ، ومهما جمدت ذاتهـــا في

التقاليد والعادات ، هي في أصلها وحقيقتها تلك الأشياء والأحداث والافكار التي أثارت شعور المقدس . لهذا ، نرى كثيرين من المفكرين يؤكدون أن فكرة الكائنات الروحية ليست ضرورية لأي دين ، أو يذهبون الى أبعد من ذلك ، فيؤكدون ، مع هكسلي ، بأن فكرة الكائنات الروحية كانت ضرورية في طور بدائي من الفكر والثقافة فقط .

يرى هذا الموقف أن ما يصنع الدين أساسياً ليس ، في الواقع ، نوع القوى التي يتركز عليها ، بل التجربة الدينية . التجربة تلك تتغير وتتبدل ، ولكن عنصرها الأساسي واحد لا يتغير ، وهو التضحية بالذات ، وتركيز الذات على المعتقد والارتباط الباطني الوجداني به . ان الاستعداد المدهش للتضحية بالذات في أفراد من ذوي الفلسفة المادية ، في الحركات الانقلابية الحديثة، يبرز برهاناً واضحاً على لقائها في طبيعة واحدة مع الدين ، وعلى كونها تشكل ظواهر دينية . كان هؤلاء الانقلابيون يقبلون على التضحية بأنفسهم دون تردد ، فيذهبون الى السجون والى المقاصل والى القتل والى الشنق ، سعداء . لقد كانوا يكافحون في سبيل مستقبل جديد ، ولكنهم ، لم يكن لهم أي أمل بهذا المستقبل في هذه الأرض او في عالم آخر .

كان الانقلابيون الذين يعلنون عن أنفسهم بأنهم ماديون ، ويجدون كتبهم المقدسة بين تلك التي تتعلق بفلسفات مادية ، مستعدين للذهاب الى المقصلة ، والتضحية برؤوسهم في سبيل داروين أو مولشوت ، في سبيل كونت أو هيجل . تتحول ماديتهم هنا الى موقف ديني مثالي ، لأن الايديولوجية تتقدم فيها على المادة . في هذا الجو الايديولوجي الانقلابي ، كان الحرمان والطرد في الحركات الانقلابية الحديثة ، نصيب كل من يتجاسر على الكلام عن الله أو خلود الروح . إن ولاء من هذا النوع يُعطي ، حسبما وصف كامو ، أي مذهب ، مهما كان مادياً ، طابعاً دينياً تعصبياً . كان الإلحاد صفة ملازمة للانقلابات الحديثة ، ولكن ذلك لم يمنع بروز أشكال التضحية النادرة فيها .

رفض الانقلابي الحديث الدين ومبدأ الله ، وبشر بالانسان ، ولكنه كان ،

في تبشيره ، يعاني كل ما تنطوي عليه التجربة الدينية من حماسة ونشاط . غيّر العلم قصد الايمان فقط ، والحركات الانقلابية الحديثة ركزته على قواعد جديدة ، ولكن الايمان في تركيبه النفسي الوجداني لم يتغيّر . فالانسان يتخذ دائماً مواقف عقائدية تخرج عن التجربة الموضوعية . والتجربة الدينية قد ترتبط بأشكال او مقاصد متعددة ، من عبادة الأسلاف في الصين ، الى عبادة المسيح او لينين او هتلر . ولكن التجربة الدينية هي تجربة مستقلة أساساً عن أي معتقد ، او قصد ، او ايمان خاص .

يعلن علماء اللاهوت وعلماء الانسان أن التجربة الدينية هي الجوهر الذي ينطوي عليه الدين ، ويقررون أنه ، بينما تختلف الأديان في عناصرها ، في معتقداتها وقيمها ، تبقى التجربة الدينية واحدة فيها جميعها ، وهي تحقق ذاتها بالتجاوب مع كائن اعلى أو قضية كبرى ، في شعور من الوحدة العميقة مع قوة تتجاوزنا وتسودنا .

يرجع هذا الشعور الى احساس الوحدة الذي تولّده الايديولوجية الانقلابية أو الدين ، الى شموله واتساعه . تبرز الحياة الدينية في جوهرها ، ليس في نوع الآلهة التي تتعبد أمامها بل في نكران الذات الفردية في وحدة عامة تتجاوزها ..

إن ما تطلبه الأديان من الفرد هو الاستسلام التام ، الطاعة والتكريس الذاتي لها . « لكي يجد الفرد نفسه ، يجب ان يخسرها » . أخذت الايديولوجيات الانقلابية الحديثة مكان الدين في هذه الفروض . لهذا ، أكد البعض ، كألبورت ، بأننا يجب ان نعترف ، من ناحية سيكولوجية ، أن كل ولاء أو حماسة كلية لقضية ما ، يؤثر في الفرد تأثير الشعور الديني ، ويماثله في هذه الناحية ، وبأن من يعاني الحماسة لا يحتاج الى دين ، لأنه اكتشف شيئاً يعادله ويحل محله . عندما وصف بورك الأدوار الدينية بأنها تكوّن السبب الوحيد للدعوة الحماسية والتعصبية ، أجابه توكفيل آنذاك بأن كل مذهب

يحيطه أتباعه بحرارة عاطفية وحماسة شعورية يولّد النتائج ذاتها .

ذكّر باسكال الفرد ، في دفاعه عن ضرورة الايمان بالدين ، بأنه يقوم برهان لا يؤدي الى أية خسارة . فإن هو آمن وكان هناك إله ، كسب كل شيء ولم يخسر شيئاً، ولكن إن هو لم يؤمن وكان هناك إله ، خسر كل شيء. إذن لماذا لا يراهن على وجود الله ، طالما أن الرهان لا يكلفه شيئاً ؟

لا شك في ان الايمان الديني حياة لا يمكن ان يصل اليها الفرد، عن الطريق التجاري ، أو كما يذكر جايمس ، ان ايماناً بالقداس والماء المقدسة ،نتبناه ارادياً بعد عملية حسابية آلية كهذه ، ينقصه الروح الباطني في حقيقة الايمان ؛ فان كنا في مكان الله ، لسرّنا ، على الأرجح ، ان نمنع ، بشكل خاص ، الثواب اللانهائي عن مؤمنين من هذا النوع .

ان المحاولات التي انبرى لها بعض المفكرين والفلاسفة من امثال ديوي وهكسلي وفروم ، في بناء دين انساني عام عن طريق فكري محض يستوحي من اديان العالم العناصر المشتركة فيها ، هي محاولات غريبة ، في الواقع ، يستحيل تحققها ، لأنها لا ترتكز على تجربة باطنية وجدانية للحياة ، ولا تنبثق من مشاعر الفرد وعواطفه ، ولا تكمن وراءها أزمة حادة أو ألم يعانيه في تجربته الانسانية .

يستحيل صنع الدين تبعاً لإرادتنا ، أو بعمل عقلي محض . فالدين في شكله التقليدي ، أو في شكله العلماني الحديث ، ليس ، حسب تعبير ويلسن ، شيئاً يمكن صنعه كما نصنع الطعام ، بوضع العناصر التي يتركب منها في المرجل ؛ الدين يعتمد ، في نشوئه أولاً وفي الدرجة الأولى ، على جو روحي فكري نفسي يفرضه ، ينتج عن تحولات تاريخية وأوضاع فردية شخصية تخرج عن إرادتنا .

يتكوّن الدين ، على طريقة هؤلاء ، عن طريق العقل والمنطق . ولكن طبيعة الدين بعيدة عن هكذا طريق، غريبة عنها . فهو يبدأ وينطلق في تجربة

دينية عميقة ، يعبّر عن مشاعر وميول تثيرها معاناة انسانية وجدانية معينة لوضع انساني معيّن . فهي طريق لا تنطلق من المنطق ، بل من شوق الانسان إلى المعنى في وجوده ، والى التجاوب الانساني مع الغير ، والى الاتصال مع الحياة والانتماء إلى التاريخ . قال مفكرون آخرون كتوينبي وشو القول ذاته ، غير أن ديناً من هذا النوع ، يكون كفقاقيع الصابون . فالمنطق والفكر الصرف لا يقودان إلى الدين ، وهذا ما قال به مفكرون آخرون من أمثال هوايتهد وويتجنشتاين وويلسن وواش .

اراد لايبنتز أن يهدي الصينيين الى المسيحية ، لا بالكشف عن أخطاء دينهم ، بل بالكشف عن العناصر الواحدة المشتركة بين دينهم وبين المسيحية ا بيد أنه ، ان كانت العناصر واحدة ، فلماذا يجب على الصيني أن يترك دينه ويعتنق المسيحية ؟ البراهين العقلية لا تستطيع توليد الايمان في الانسان ، لأن ذلك ينشأ من احساس عميق بحاجة ماسة الى الايمان ، والى المعتقد الذي ينشأ الايمان فيه . فمعاناة الحاجة تلك هي التي تولد الحماسة التي تدفع الانسان الى التجاوب مع الموقف الايديولوجي أو الديني ، وهي التي تستطيع أن تحول كيان الفرد ككل، قبل أن يتمكن من مكابدة الموقف ذاك . كان كياركجارد يقول : إن الشخص الذي يشعر بحماسة في الحاده ، هو أقرب إلى الله من أي شخص آخر لا يعرف للحماسة معنى أو يتسلى بالايمان ؛ فالمسيحية لا توجد كافتراضات واقتراحات ، بل في ذات الانسان .

يرى سارتر أننا يجب أن نولي المشاعر ثقتنا ، لأن الذين يخال لهم بأنهم أحرار باتباع العقل وحده ، ليسوا ، في الواقع ، أحراراً كما يظنون ، لأنهم غالباً ما يفشلون في دفع أو تحريك أنفسهم كلها بما تنطوي عليه من مشاعر وعواطف ، وبما يتخذونه من سلوك أو قرارات .

إن العقل ، في الاساس ، بعيد عن الحركة ، قصده الوحيد يبرز في مقارنة الأفكار ، وهو عاجز أن يميز بين الخير والشر في السلوك . فالأحكام الأخلاقية

لا تترسّخ على فكرة ، بل في انطباعات ومشاعر ، وواجب فيلسوف الأخلاق تحليل هــذا الشعور . التفكير المجرد يشلّ النشاط . كان هيوم يقول بأننا نستطيع أن نفكر بطريقة تتركز في الشك والتساؤل ، ولكننا لا نستطيع أن نحيا تلك الطريقة .

إن الاعتماد على العقل والمناقشة العقلية مظهر من مظاهر الفردية ، نشاهده في الأدوار التي تنهار فيها قواعد التماسك أو الوحدة الاجتماعية . فالفرد ينعزل، في هاته الأدوار ، وبالاعتماد على العقل ، يجــد الأداة الوحيدة الباقية له في تسديد خطاه . ولكن هـذا الموقف يتنافى مع الايديولوجيات الانقلابية لان قصدها اعادة التجاوب والتفاعل بـين الناس ، وتحقيق تماسكهم ووحدتهم من جديد . التجربة الدينية وحدها هي التي تستطيع أن تقود الى هكذا قصد ، وهي وحدها التي تستطيع أن تجعل الانسان يريد ويحب هاته الوحدة .

المبادىء الأخلاقية ، المبادىء التي تقول كيف يجب على الانسان أن يسلك، لا يمكن أبداً أن تجد فعاليتها في منطق صرف أو في اعتماد على الوقائع فقط، اذ ان من الضروري أيضاً ان تتوجه الى المشاعر الانسانية وتسودها . لا يمكن لهذه المبادىء أن تكون صحيحة على منوال الرياضيات أو الفيزياء .

ليس من علم أو عقل يستطيع ان يقنع الانسان بأن يتميز بنية حسنة ، او ارادة صالحة ، او مشاعر معينة ، او روح تضحية . الموقف العقلاني التحليلي لا يقود الى دين وتجربة دينية ، بل الى تفسخ وتفكك السلوك الشعوري ، او المشاعر التي يتجاوز بها الفرد ذاته ، لأنه موقف يزيد من شعور العزلة ويوسع في تبعثر عناصر الحياة. المواقف الدينية هي مواقف توحيد وانسجام وتجاوب، لأنها تحدث وتبرز في صعيد جماعي وقصدها أن تجعل الفرد يسلك كجزء في جماعة ، وأن تجعل الجماعة تعمل كوحدة .

ان القابلية الكبيرة في الاقناع وفي كسب ولاء المفكرين والجماهير ، التي تنكشف لنا في المواقف الايديولوجية الانقلابية، ليست أمراً عابراً أو عرضياً.

ظاهرة من هذا النوع تستحيل دون تعبير عن التجارب والمنازع التي تميز مجتمعاً في دور معين . وهي لا تحدث عن طريق الحجة العلمية أو البرهان، الموضوعي المحض، بل بالتعبير عن حاجات واتجاهات سياسية وأخلاقية ونفسية أساسية.

ان الاعتقاد بأنه من الضروري الايمان بكيت وكيت مبدأ ، وان كان لا ينسجم مع الفكر الموضوعي ، هو ظاهرة تشترك فيها جميع الأديان . لم تهدم النبوءات الماركسية الخائبة ، وأشكال الخيبة المتواصلة التي عانتها الماركسية في مدة قرن ونيف ، الايمان بأن الماركسية صوّرت التاريخ ومستقبله تصويراً صحيحاً ، او ان التاريخ يعمل في تحقيق المقاصد التي قال بها ماركس . كان المسيحي يؤمن طيلة ألف عام ، ولا يزال حتى الآن ، في كثير من الطوائف المسيحية ، بأن نهاية العالم ورجوع المسيح أصبحا على الأبواب . فطيلة ألف عام على الأقل ، كان يغير، مرة بعد أخرى، ميعاد النهاية تلك وذاك الرجوع دون ان يخسر ايمانه بها . لا يزال النازي ايضاً يؤمن بأن أهـداف هتلر صحيحة ولكنه ، حيل بينه وبين تحقيقها .

يعطي تروتسكي صورة واضحة عن طبيعة الايمان الديني ؛ فبعد سقوطه ونفيه وتشرده في أقطار العالم، نراه في منفاه، « ألما أتا »، يعبّر عن ثقته التامة بترجمته للأحداث، لأنها ترجمة ترتكز على المادية الديالكتيكية . فقد كتب بأن اكبر قوة تاريخية في المعارضة التي يتبناها تبرز في كونها تحسّ باستمرار بنبض الحركة التاريخية ، وبأنها ترى ديناميك القوى الطبقية بوضوح ، وبأنها تنبىء بالمستقبل وتحضّر له بوعي .

بشرت الثورة الفرنسية بالعقل . والشيوعيـة بمذهب « علمي » . ولكن مبادئها كانت عقائد ايمان فرضت ذاتها بتعصب الايمان ، وقُبلت من أتباعهـا بشكل أعمى وعاطفي كأي مذهب سماوي .

إعطاء الدين مضموناً او قاعدة عقلانية او تجريبية يفرّغ الدين من مضمونه الحقيقي ، من التجربة الدينية التي تعطيه اصالتـه . ففي الكشف عن الدين «

لا قيمة للتدليل الفكري او البرهان العقلاني ، ان لم يكن تعبيراً عن حياة باطنية او تجربة شخصية عميقة . فاعلان عناصر مشتركة في الأديان كلها ، كما يحاول أصحاب هذا المفهوم ، والتدليل على ضرورة ظهور دين واحد منها ، أمر عاجز كل العجز في ذاته ، ولا قيمة له أبداً بالنسبة للذين لم يعانوا التجربة الانسانية والتجربة الدينية التي تنبع منها . ان الدقة في اللاهوت أو الوضوح العقلي أقل قيمة بكثير من الحس الديني ، من التقى الديني ، من الرهبة الدينية ، في ارساء قواعد دين من الأديان . حدثت تجارب الاهتداء الكبيرة الى الايمان في تاريخ الأديان دائماً بدون مساعدة الدقة الفلسفية ، وعن طريق حجج واهية عاجزة ، تثير ، حسب تعبير عالم ديني كابتيه ، الشفقة إن لم يكن السخط .

الدين ليس نظاماً فكرياً أو تركيباً عقائدياً مجرداً ، بل هو تجربة دينية وحياة باطنية داخلية ، تسود المشاعر والعواطف . يستحيل فصل الاثنين ، ولكن التجربة الدينية شرط اساسي لا يصح بدونها نشوء اي ايمان جديد . ان الزخم العاطفي الشعوري هو الذي يصنع الموقف الديني ، وزواله يعيّن الدور الانتقالي من الدين الى الفلسفة .

الانسان ليس فكراً مجرداً بل كائناً يُريد ويشعر ويتشوق . ولهذا ، على أية نظرة يتجه فيها الى العالم ان تنطوي على قصد يستطيع ان يُثير مشاعر وأشواق الفرد ويوجّهها . تبرز مشكلة الانسان الاولى ، المشكلة التي يحاول ان يجد لها حلاً في مواقفه الدينية ، في كيفية تجاوزه لما يعانيه في وضعه الانساني ، من ألم وخيبة وعزلة . الحل الفكري ، الحل الذي يحاول معالجة هذه المشكلة بمفهوم فكري محض ، يخدع الانسان ، لأنه يزعم ان طريقه تقود الفرد الى التجاوب مع الواقع او مع وضعه العام ، بينما هو يكشف له عن جزء من الواقع او من وضعه ، فلا يمتد الى ذاته ككل . ان الدين الذي يبشر به هؤلاء المفكرون هو دين فكري ، والفكر او الفلسفة يتجهان الى العقل وليس الى القلب ، والانسان لا يستطيع ان يحيا بحقيقة تتجه الى واحد دون الآخر . لا يستطيع المفكر نفسه ان يكتفي بجواب فكري لقضية الحياة ككل ،

فكيف بالجماهير الشعبية؟ كتب هكسلي نفسه ، في قصته « نقطة ضد نقطة »، أن التقدير الفكري يتخذ مرتبة ثانوية بالنسبة للعواطف والمشاعر الحيّة .

تتجاوز التجربة الدينية وضع الانسان الفردي التاريخي ، لأنها تحاول ان تعطي جواباً على القلق الميتافيزيقي العام الذي ينطوي عليه الوضع الانساني . فالأديان ، مهما اختلفت في مضامينها وعناصرها ، تلتقي في التجربة الدينية التي تولدها وتلتقي ايضاً بتلك التجربة ، مع الايديولوجيات والانقلابات الحديثة . فعندما يقول بعض المفكرين، كباربو مثلاً، بان الشيوعية ليست ديناً جديداً ، لان الدين يبرز في تعبير خاص عن تجارب انسانية داخلية ، تجد جذورها في الحاجة الى اعتماد مطلق ، لأن جوهر التجربة الدينية يترسّخ في هذا التعبير ، وفي حرية الفرد بان يربط وجدانه عن طريق الايمان بعالم يتجاوز العالم التقليدي ، فهو يغفل ، في الواقع ، انطباق ذلك على التجربة التي تولدها الانقلابات الايديولوجية الحديثة . عبّر جاك ماريتان ، الفيلسوف الكاثوليكي المعروف ، عن ذلك بقوله : ان الحركة الاشتراكية هي كفر من وجهة مسيحية ، وخطأ من ناحية عقائدية ، ولكنها تتميز بالديناميك الروحي ذاته الذي كان يميز المسيحية التاريخية .

ان روح التضحية التي دللت عليها الحركات الانقلابية هي الروح ذاتها التي تنبثق من الموقف الديني ، ولا تقل في شيء عن روح التضحية التي اتسم بها المسيحيون الأولون او غيرهم من المؤمنين . ان الحادثة التالية تعبر عن ذلك أجلى تعبير . ففي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية الثانية ، عندما اصبح الاندحار أمراً محققاً لكل المباني ، أصدرت الدعاية النازية بياناً تعد فيه ، كتعزية للشعب ، بان الفوهرر ، بحكمته وحنكته قد هيأ ، عند تحقق الهزيمة ، موتاً سهلاً هيناً للشعب عن طريق الغاز . بامكان الروح الدينية المتكاملة فقط ان توحي بموقف من هذا النوع ، أو بدفاع صلب عنيد كالدفاع الذي أعلنه النازيون في برلين ، أو الروس ضد الغزو الالماني .

*

هنـاك كثيرون يعتبرون ان الموقف العقائدي الذي يستحق صفة الدين هو ، ذلك الذي لا يفصل بينه وبين عالم مـا فوق الطبيعة . انهم يختلفون في كثير من التفاصيل ، ولكنهم يتفقون في ناحية واحـدة ، ألا وهي ضرورة وجود كائن اعلى يتجاوز الطبيعة . وفي الجهة المقابلة ، يقف اولئك الذين يرون ان تقدم الثقافة والعلم قضى تمامـاً على الصعيد الروحي الغيبي ، وعلى جميع الأديان التي تنبثق منه . ذاك هو الموقف الشائع اليـوم ، في أوساط المثقفين ورجال العلم . من بين هذه الفئات فئة تذهب الى أبعد من هذا ، فتقول بان إزالة الصعيد الروحي الغيبي لا يعني فقط إلغاء الاديان التاريخية ، بل إلغاء كل شيء ذي طبيعة دينية .

ولكن هناك اتجاهاً ثالثاً يقول بزوال الاديان التاريخية ، ولكنه لا يقول بزوال العنصر الديني ، يقول بزوال الدين او بالأحرى بزوال الأديان التقليدية ، ولكنه لا يقول بزوال « الديني » . فالتجربة الدينية التي كانت ترافق الاديان تنتقل ، في هذا المفهوم ، الى قيم ومُثل اخرى ، تتحرر من الغيبي ، وتقطع كل صلة به . نجد هنا فصلاً واجباً بين الأديان التاريخية ، وبين مـا يمكن تسميته بالدين ، أي العنصر المشترك بينها . يؤكد هذا الموقف أولاً على تجربة الانسـان الدينية امام الصعيد الروحي الغيبي ، فيقول بفصلها والاعتماد عليها في تحديد الدين . ومن ثم ، فهو ينطبق على الواقع الديني التاريخي ، اكثر من الموقفين الاولين. فالموقف الذي نتخذه هنا هو موقف آخر ذو صلة وثيقة بالموقف الثالث ، ولكنه يختلف عنه ، لأنه ، وان كان يؤكد على التجربة الدينية او على الديني ، فهو لا يغفل مـا يمكن تسميته بالشكل العام للأديان التاريخية ، الشكل الذي يمكن له ان يولد التجربة الدينية ذاتهـا . ولهذا ، فالموقف هذا مزيج من الموقفين الثالث والثاني ، اذ ان هناك في الأديان ، غيبية كانت او علمانيـة ، مهما اختلفت في مضامينها ومحترياتها ، شكلاً عاماً تلتقي فيه . تختلف المبادىء والقيم والفرضيات التي يتركب منهـا الشكل ذاك من دين الى آخر ، ولكن جميع الأديان تنطوي على صورة من صورها .

كانت جميع المجتمعات ، التي تعرّف عليها التاريخ ، تتميز بما يمكن تسميته بـ « دين ». الاختلافات بين الأديان واسعة، ولكنها ، مهما اختلفت وتناقضت، ترجع الى قاعدة مطلقة في تفسير الانسان ، او بالأحرى الى شكل واحد عام. لهذا ، يجب ، في تعريف الموقف الديني ، الانتباه الى هذا الشطر الأساسي في الدين ، وجعل كل تعريف يتضمنه ، لأن الديني او التجربة الدينية لا يصحان دون وجود شكل من هذا النوع الذي يعطيه موضوعه ، وبالتالي يبرر وجوده . ففي كل دين من الأديان التاريخية تبرز مجموعة من العقائد والطقوس تنتظم نفسها في نظام او جهاز ما ، وتركيز المشاعر عليها هو الذي يولد التجربة الدينية ؛ لهذا فالتجربة الدينية لا تعني اي نوع من الحماسة والولاء او تضحية الذات ، كما يحلو للبعض ان يزعم ، وهي لا تعني مجموعة معينة من المبادىء والعقائد ، بل مجموعة من المشاعر المعينة تجاه اية مجموعة من المبادىء والعقائد ، تتخذ شكلاً معيناً في تفسير الانسان في حركته وعلاقته بالحياة . لا يمكن لذلك اعطاء تلك الخاصة ، كما آراد ديوي وغيره ، لتجارب فنية او علمية او سياسية صرفة ، او اشكال صداقة ومودة . فالتجربة الدينية ، كي تكون دينية ، لا تفرض تركزاً عاطفياً معيناً ، بل بروز هذا التركز في مجموعة من العقائد التي تتخذ الشكل العام ذاك . لا شك ان ديوي كان على حق ، عندما يؤكد بأن الصفة الدينية الخاصة بالديني تظهر في النتيجة ، اي في إحداث تكيف مع الحياة يولّدها ، وبأن عملها هو الذي يحدد قيمتها الدينية . ولكن النتيجة او العمل لا يصحان دون رجوع التجربة الى مجموعة من المبادىء والعقائد التي تنحصر فيها قوة توليد التجربة . ثمّ قد يكون التكيف مع الحياة ، الذي يتكلم عنه ديوي ، النقيض التام للتجربة الدينية ، لانها تعبّر عن ذاتها في شكلها العميق ، في الادوار التي تحاول فيها تحقيق تكيف جديد ، اي تجاوز الوضع السائد ، ولكن عندما يحدث ذلك التكيف تخسر حدتها ، ثم وجودها ذاته .

يتعرض مجرى حياة الانسان لأدوار تحدث فيها تحولات عميقة في موقفه

من العالم ، وهي تحولات لا ترتبط بشيء معيّن ، او بحاجة ما دون غيرها ، بل تمتد الى وجودنا كله ، والى كينونتنا ذاتها . تكون تلك التحولات ثابتة بسبب شمولها وحدّته . تجري الاديان ، غيبية كانت أو علمانية ، هذا التحول الارادي العام ، ولهذا ، يمكن القول بأن وجود التحول يدل دائماً على وجود دين وتجربة دينية ؛ ونحن الذين نعيش في القرن العشرين ، نعلم حق العلم أن التحول ذاك لا يعتمد على أديان تقليدية ، بل يحدث نتيجة مواقف ايديولوجية انقلابية جديدة تناقض الاديان التقليدية . فليس هناك من دين واحـــد معيّن يجري هذا التحول الارادي . فمها كان المصدر او المضمون الذي يتخذه، وجب اعتباره ذا طبيعة دينية ، ان كان يحمل معه تحوّلاً ما من ذاك النوع .

يذكر لامرتين ، في دراسته لتاريخ الجيروند ، بأن الثورة هيأت ذاتهـــا طيلة عصر من الفلسفة ، ولكن العصر ذاك كان مؤمناً في الواقع ، وان كان متشككاً في الظاهر . لهذا لم يكن غريباً أن نرى سان سيمون وأتباعـه من بعده، يدعون مذهبهم « المسيحية الجديدة»، ويرقبون منه اعادة وحدة اوروبا الروحية ، تلك الوحدة التي خسرتهـا بزوال العصور الوسطى . سادت فكرة التقدم التي نشأت عليها الثورة جميع المذاهب الثورية في القرنين الثامن والتاسع عشر ، من ليبرالية ، واشتراكية ، وشيوعية ، وديمقراطية ، ومثالية ، وقد أثارت ، أو بالأحرى خلقت فيها كل ما يميز اصالة الدين من حماسة وايمان .

يولـد الدين الصحيح تجاوباً عميقاً مع الخارج ، بشكل يجعل الذات تمتد مع الغير او مع العالم . لهذا فحينما نجد موقفاً انسانياً يولد تلك الظاهرة نكون ، في الواقع ، أمام موقف ديني . فعندما نتكلم عن أية ايديولوجية انقلابيـــة علمانية كدين جديد ، نكون نعني ان الايديولوجية سادت الخيال ، وأثارت الحواس لدرجة لم يعد فيها اي مكان لاتجاهـــات الفكر الحر ، او لميول الفرد الخاصة ، او للقضايا العقائدية التقليدية . يصف تاليران مثلاً هذا التحول بالنسبة لايديولوجية الثورة الفرنسـية، فيكتب في مذكراته بأن الحياة العقائدية العامة سادت الفكر لدرجة لم تترك فيه فكرة واحدة خاصة بالوجود الفردي الخاص؛

كما ذكرت مدام دي ستال « ان تتابع الاحداث السريع ، والعواطف التي ولدها ، أدّيا الى نوع من السُكر، جعل الزمان يمر سراعاً ، وحال دون شعور احد بالفراغ او بكآبة الوجود » . فهي ، في وصف هـذا الوضع الثوري ، ذكرت بأن هناك ديناً في كل شيء يولد فينا شعوراً لا يعرف الأنانية ، ولكن كي يولد ذاك الشعور فهو يحتاج الى حقيقة كبرى ، تقف خارج الفرد ، يمحضها ولاءه التام . لهذا ، تكلم لامرتين عن الفكر المقدس والإلهي في الثورة والديمقراطية الثورية ، ولويس بلان جعل روبسبير مسيحاً جديداً ، ورراسباي وصف الايمان الجديد الذي يسودهم بأنه حب الانسانية .

كان قادة الثورة الفرنسية يعلمون أن الثورة تمثل ديناً جديداً ، فيدعون اليها كدين جديد . اننا ، في دراستها ، نستطيع ان نتابع الحماسة الثورية الدينية في سبيل الحرية والمساواة التي تعلو تدريجياً في القرن الثامن عشر ، الى ان وصلت الى الأوج في اليوم الثامن من حزيران عام ١٧٩٤ ، عندما تقدم روبسبير ، وهو يحمل باقة من الزهر في يد ، ومشعلاً باليد الأخرى ، فدشن ظهور دين الانسانية الجديد الذي « سيطهر العالم من الجهل والرذيلة والحماقة » . هذا الموقف كان يعيد ذاته في جميع الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة .

يكشف هذا البحث بوضوح عن أن الطبيعة الدينية في وجهيها : وجه التجربة الدينية ، ووجه الحقيقة الدينية التي تتركز عليها ، هي طبيعة واحدة في الأديان التقليدية وفي الايديولوجيات الحديثة ، وأن هذا يبرر الرجوع اليها كاديان غيبية وأديان علمانية . فالايديولوجيات الحديثة تماثل الأديان في الشكل العام الذي يسودها ، وفي المعاناة السيكولوجية التي تدور حوله . ودراستها تكشف حسب تعبير داوسن ، وهو من اكبر دعاة المسيحية ومفكريها ، بأنها واحدة مع الأديان ، وأن مؤسسيها هم قادة من النوع الديني .

☆

تحاول الايديولوجيات والحركات الانقلابية الحديثة ان تقدم حلاً نهائياً لمشاكل الانسان في علاقته مع التاريخ والمجتمع والحياة ، وتبشر ، بدرجات متفاوتة ، بمستقبل تزول منه هاته المشاكل . هكذا موقف هو ديني ولا شك ، والفرق بينه وبين الدين التقليدي هو في ايمانه بأن الحل النهائي لمشكلة الانسان ووضعه في هذا الكون ، سيجد مكاناً في التاريخ ، وليس فيما بعد التاريخ . فمهما كانت الانقلابات الحادية يظل الحادها يعبر عن ذاته فقط ، بالنسبة للأشكال الدينية التقليدية ، اما بالنسبة لمشاكل الحياة والتاريخ فإنها ، في الواقع ، تدعو الى أديان جديدة .

تزعم الماركسية مثلاً أنها علمية ترتكز على الوقائع فقط ، ولكنها تدعي امكان تحقيق مُثلها بشكل كامل ، وتنطوي على تأكيد مطلق ، وعلى ثقة دينية تامة . فهي تمزج بين علمانية غير معروفة قبل الانقلابات الحديثة وبين ايمان لم يكن يعرفه القرن التاسع عشر . لذلك ، لم يكن غريباً أن نراها توصف بانها محاولة في إنشاء مملكة الله دون الله ؛ وهي ، في نظرتها الى التاريخ ككل ، أقرب الى الدين منها الى منطق العلم التجريبي ، وعبارات اتباعها في نقض هذه الخاصة الدينية وفيها ، تدل ، في الواقع ، عليها . فعندما يكتب تروتسكي مثلاً ان الماركسية ممزوجة بالتفاؤل التقدمي ، وأن هذا وحده يجعلها تقاوم الدين التقليدي ، فانها تصبح ديناً جديداً ، وان كان هذا القول يريدها ان تقاوم بدون تسوية الدين التقليدي . يرتكز هذا التفاؤل على الاعتقاد بان العالم مركب بشكل يجعله ، عاجلاً أم آجلاً ، يحقق اسمى مُثل الانسان ، وأن التطور الديالكتيكي في الطبيعة والمجتمع يضمن ظفر الشيوعية النهائي . وضع ماركس الانسان على قاعدة المطلق ، فكانت جميع افكاره تنبع من موقف ميتافيزيقي . ابرزت القيم الماركسية التي قطعت عرى المطلق التقليدي مع الحياة ذاتها في شكل مطلق ، وبذلك اصبحت ديناً من الأديان . اطلق ماركس وانجلز على آدم سميث لقب « لوثر الاقتصاد السياسي » ، لأنه ربط الانسان بالملكية ، وجعل من الملكية مطلقاً . هنا ، يلتقي الاثنان ، في الواقع ،

فكلاهما رفع الاقتصاد الى مرتبة ميتافيزيقية ، وارجعه الى حقيقة اساسية مطلقة ، وكلاهما تكلم كلاهوتي .

وجد هوك ان مقومات الايديولوجيات العلمانية الانقلابية جميعاً تقريباً هي مقومات دينية . وأشار شامبيتر ايضاً الى ان الجوهر الديني في الماركسية يفسر ، اكثر من اي تعليل اقتصادي ، سبب النجاح الذي احرزته ، وان التحقيق العلمي الذي يميزها ، وان كان اضعاف ما هو عليه دقة وكمالاً ، لا يولد الاستمرار التاريخي الذي كسبه ماركس ، وان هذا الرجل ، لو كان باحثاً علمياً فقط ، لكان بائد الذكر الآن ؛ ولكنه حي ، وحياته ترجع الى الايمان الذي بعثه في النفوس . كان ماركس باحثاً علمياً ، اعتمد المنهج العلمي في عمله الفكري ، ولكنه لا يدين بنجاحه للمنهج ذاك ، بل الى حقيقته كنبي . اننا نجد سيادة هذه الحقيقة في حياته السياسية ، اذ غالباً ما نجد ان الكفاح السياسي كان يفرض عليه ان يحوّر من مبادئه « العلمية » ، او ان ينحرف عن الآراء التي تنبع منطقياً من مذهبه . ان الانسانية لا تعطي ولاءها للذين يقدمون لها الخدمات العلمية ، وتنسى سريعاً اسماء الذين يقودونها الى ادراك واقع الأشياء ، ولكنها تتعلق دائماً وتذكر ابداً الذين يكتبون تاريخها العقائدي ويخطون مسرحياتها الايديولوجية في التاريخ .

يعترف انجلز ، في بحثه « حول تاريخ المسيحية الاولى » ، اعترافاً واضحاً بطابع الحركة الشيوعية الديني ، ويوافق على قول رنان بأنه « إن اراد ان يعطي صورة عن الهيئات المسيحية الاولى ، فانه يوجه النظر الى احد فروع اتحاد العمال الدولي » . ركّز ماركس حول البروليتاريا اسطورة كبرى . فالرسالة التي ميّزها بها ليست حادثة علمية ، ما هي سوى ايمان جديد . ان الشيوعية كدين ، لا الاقتصاد الشيوعي ، هي التي تهدد الغرب . كان انذار مفكرين كتونبي وسوروكين وبارديايف للغرب يدور على تلك الناحية ، لا على علميتها او اقتصادها .

يجد الانقلابي في ولائه للايديولوجية والتعاليم الانقلابية العلمانية الجديدة

الغبطة النفسية التي يقدمها الدين للمؤمن . ولكن ، بما ان تلك التعاليم كانت إلحادية ، تبشر بعداء سافر ضد الدين ، فالشبه بين الايديولوجيات العلمانية والاديان التقليدية أثار ، في آن واحد ، غضب اتباع الدين واعدائهم وخصوصاً الماركسيين . ولكن التجربة التاريخية تدلنا بوضوح على ان الاعمال الكبيرة التي استطاعت الايديولوجيات تلك الايحاء بها لجماهير غفيرة ، يمكن ان تتم فقط تحت تأثير ما يمكن تسميته بالروح الديني . لهذا ، يمكن القول بأن الانقلابات الحديثة حققت اشياء كبيرة كدين ، ولكنها كعلم او فلسفة ، لم تتجاوز ، حسب رأي برينتون ، غلاف كتبها ، وفي طليعة الكتب تلك كتاب « رأس المال » .

كانت هذه الايديولوجيات الانقلابية العلمانية غالباً ما تستر طبيعتها الدينية ، تنكرها وتثور ضد من يصفها بها ، لأن ولادتها ذاتها نشأت في نقض الأديان التقليدية . من الضروري في هذا الدور الذي نمر به ان ندرك مقومات الطبيعة الدينية ، ونفسية وتركيب المؤمن الحقيقي ، لأنه وان تنكر العصر للآلهة وتحرر منها ، فهو ليس عصراً لادينياً ؛ فحيثما توجهنا بالنظر ، نجد ، حسب تعبير هوفر ، أن المؤمن يؤكد ذاته في صدارة الأحداث ، وأنه يحاول ، في كل مكان ، ان يخلق العالم على صورته . هذه الخاصة الدينية ، هي التي تؤلب الايديولوجيات ضد الدين ، وتحارب الدين والمسيحية ، ليس بسبب مقاصدها الاجتماعية فقط ، بل لأنها ، هي ذاتها ، تكوّن ادياناً جديدة . فهي تعلن أنها وحدها ، تقدم حلاً لمشكلة الانسان ، وهي وحدها تعطي جواباً نهائياً لقضايا الانسان ، ومعنى شافياً للحياة . فالإلحاد الانقلابي الحديث ، من الليبرالية الى الفوضوية والعدمية ، ومن الشيوعية الى الديمقراطية والاشتراكية والنازية ، يشكل ظاهرة دينية جديدة . هكذا تكلم زرادشت عن « دين الالحاد الجديد . »

تتكشف هذه الطبيعة الدينية في الايديولوجيات والحركات الانقلابية

العلمانية الحديثة ، لمن يلاحظها ويدقق فيها من الخارج فقط . أما أتباعها والمؤمنون بها فإنهم يرون فيها الصورة العليا في التعبير عن الواقع والحقيقة . ان الليبرالي ، او الشيوعي او النازي لا يؤمن بأنه مؤمن ، بل يؤمن بأنه يملك الحقيقة ؛ ولكن الشعور الذي يعبّر فيه عن هذا الموقف ليس من النوع الذي يرافق الحقيقة عادة .

يؤكد الانقلابي الحديث ان ايمانه علمي، وانه يؤمن بالايديولوجية الجديدة ، لانها واقعية وعلمية . فهو يقدم جميع الاجوبة ، ولا يتأخر عن اعطاء الجواب على اي سؤال يطرح عليه . هذه الظاهرة وحدها كافية لإزالة الشك عن طبيعة الايديولوجيات الدينية . تبرز جاذبية الايديولوجية الانقلابية في تحوّلها الى دين يعبّر عن حاجات نفسية روحية اخلاقية ، يحسها الانسان في اعماقه ، وفي صميم وضعه الانساني . ان عمل المؤرخ او المفكر او الفيلسوف السياسي في التأثير على الحوادث والاوضاع التي تؤدي الى ظهور هذا النوع من المواقف الدينية ، بالكشف عن اسبابها وحقيقتها ، هو اثر ضعيف ولا شك ، لان جهوده ، مهما امتد اثرها ، تعجز عن الغاء الشوق المطلق الذي يحسه الانسان الى حل نهائي كلي لجميع ما يعترض وجوده من متناقضات .

تبرز احدى الخصائص الاساسية في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة في قداستها . ان الفرق الذي اعلنه دركهايم بين المقدس والزماني امر معروف . فالمقدس يلازم حدثاً اجتماعياً ، عندما نحيطه باحترام او وقار خاص، نرى فيه سمواً يعلو فيه ، عندما لا ننتقده او نناقشه ، لا نمزح حوله او نهزأ منه . لا تتصف الحركات السياسية العادية بشيء من هذه الصفات ، ولكن الحركات الانقلابية ينطبق عليها وصف المقدس كل الإنطباق ، فهي موضع عبادة حقيقية ، وهي محور المشاعر والعواطف ، كلية القدرة ، تعبر عن الحق ، معصومة عن الخطأ ، تقوم مقام القصد النهائي ، بدلاً من ان تكون وسيلة في سبيل مقاصد جزئية محدودة . لذا ، كانت المشاركة فيها مشاركة ذات طبيعة

دينية . لم يسجل التاريخ ، وقد بيّنا ذلك في مكان سابق ، ثورات سياسية من هـذا النوع ؛ الثورات الوحيدة التي تماثلها تبرز في ولادة الاديان السابقة ، ممّا يجعل ادراك اي انقلاب حديث يفرض الرجوع الى الثورات الدينية تلك ، في ازمنة اخرى من التاريخ .

ان الدراما التي تمزق ، او التي مزقت، انسان القرن العشرين ، لا تجـد تفسيرها في اسباب اقتصادية او سياسية محضة ، بل في ولادة اديان جديدة ، ونموها وتحولاتها . الازمـات الاقتصادية في المجتمعات البورجوازية ظاهرة طبيعية ؛ ولكن الحركات الانقلابية ، وفي طليعتها الشيوعية ، توسع من الازمات تلك ، وتحقق شلل الاقتصاد البورجوازي بوسائل نفسية ، تنبثق من موقف ديني . ان المتناقضات الاقتصادية الاجتماعية السياسية واقع ملموس في هاته المجتمعات ، ولكن الحركات الانقلابية تؤكدها وتعمّقها بمـا تسبغه عليها من خاصة دينية . فهي حركات دينية ، تدعو الى ذاتها بلغة التاريخ او الجنس او الاقتصاد السياسي، لذلك، كان من الخطأ ، بل من الخطر، على كل سياسة ان تبقى سياسة فقط ، بـدون ان تعي ان الاقتصاد والسياسة اصبحا ممزوجين بالدين في القرن العشرين، إذ تصبح بذلك غير واقعية ، وتخسر الحس التاريخي الذي يجب ان يميز كل سياسة ناضجة .

تدين الانقلابات الحديثة ، كالأديان التقليديـة ، بنجاحهـا الى الروح الديني . فلولاه ، وهو الذي سادها ، لعجزت عن تأكيد ذاتها ، ولما كان بامكانها ان توجد . لقد استطاعت ان تنجح ، لانها استطاعت ان تعبىء وتحشد قوى عاطفية هائلة ، وان تولّد الحياة والعمق والوحـدة في تلك العواطف . يعتمد قدَر كل حركة من هـذا النوع اولاً ، كالأديان ، على قدرتهـا في الكشف عن عوامل التذمر والأحقاد في العالم الذي تحاول تدميره ، وفي ضبط هذه العوامل ، وفي توحيد جهدها نحو هذا التدمير .

لم يتحرر الانسان الحديث من المقدس ، في القرن الثامن عشر والقرن التاسع

عبر ، ثم رجع اليه في القرن العشرين ، كما يقول بعض المفكرين . لقد عايش المقدس باستمرار . ففي أشدّ الأدوار تمرداً على المقدس، نرى أن التمرد موقفه يحدث باسم مقدس جديد ؛ والحركات الليبرالية الديمقراطية في العصر الحديث لم تنزع المقدس عن هذا العصر ، لم تلغه ، ولم تكبته او تمنعه من الظهور . لقد استبدلت نوعاً من المقدس فقط بنوع آخر جديد .

يقسّم راسل ، من ناحية عـامة ، المواقف العقليـة الاساسية الى قسمين : الموقف العلمي ، والموقف الديني . الموقف العلمي هو موقف تجريبي وجزئي ، يعمل على الكشف عن الحقائق او الوقائع التي تؤكد شيئاً من الاشياء . فمنـذ عهد جاليلو ، استطاع ذاك الموقف ان يكشف ، بازدياد مـطّرد ، عن وقـائع وقوانين يعترف بها جميع ذوي الكفاءة ، مهما اختلفت الأمزجـة ، والمنفعـة الشخصية ، أو الضغط السياسي .

يرجع جميع التقدم الذي سجله العالم تقريباً الى العلم والموقف العلمي ، كما أن جميع المساوىء الكبرى التي طغت على العالم ترجع جميعها تقريباً الى الدين . أما الدين فهو مجموعة من العقائد يتمسك بها الناس كحقـائق لا يناقش فيها ، وتسود حياة وسلوك الفرد، وتناقض الواقع وتتجاوزه، وتفرض ذاتها بأساليب غير فكرية ، بل شعورية واستبدادية .

بعد هذا التقديم ، يُضيف راسل أن الذين يقبلون الشيوعية يصبحون خارج البرهان العلمي ، وينتحرون انتحاراً فكرياً . يبقى ذلك صحيحاً ، وان افترضنا واقعية جميع العناصر التي تتركب منها الشيوعية ، وذلك لأنها لا تسمح بأي نقاش موضوعي ،، العناصر تلك .

ان بعض الطوائف المسيحية[1] ترى في كل اكتشاف علمي جديد تأكيداً لإحدى فقرات التوراة ، كذلك ايضاً الشيوعيون ، فهم يرون ، في تقدم العلم

---

١ - Fundamentalists

الحديث ، تصديقاً تدريجياً لمبادىء الآباء الأولين . لم يرَ برنارد شو خرافة في الدين فقط ، بل في العلم ايضاً ، لأن كل شيء نقبله دون أي تدقيق فردي وشخصي ، يتخذ في رأيه هذه الصفة .

استطاعت الايديولوجيات الحديثة ان تؤكد ايماناً كبيراً بها وتعصباً أكبر ، ولكن الايمان والتعصب هما من خصائص الدين ، ويرجعان الى جذور دينية . فليس من نظرية علمية او فكرية محضة تستطيع ان تكون متعصبة او عنيفة بهذا الشكل .

*

الشعور الديني ذاك ظاهرة ملازمة للوضع الانساني ، فقد تتغير أشكاله الى ما لا نهاية له ، ولكنه يستمر بدون تغيّر في ذاته ، لأنه ينشأ في وعي الانسان لوجوده ، وفي تحديد علاقته مع الوجود ، وفي الكشف عن معنى نهائي في الحياة والتاريخ ، وفي اعتماد مقاييس عامة حول الخير والشر والجمال والفضيلة. تطوُّر العلم لا يهدد هذا الشعور ، اذ ، كما يرى فروم ، ليس من الممكن ظهور اي اكتشاف علمي يهدد تلك المقاصد التي يعبر عنها الحس الديني، في شكله العلماني على الاقل . يؤدي العلم بدون شك الى إلغاء الكثير من اشكال التعبير عن ذلك الحس ، ويجعل من المستحيل استمرار تلك الأشكال ، كما فعل بالأشكال الغيبية او الاديان التقليدية مثلاً ، ولكن ليس هناك من تناقض بين العلم والحس الديني ذاته ، الذي يستطيع ان يتخذ اشكالاً علمانية لا غيبية .

كانت المشكلة تدور ، مع الاسف ، حول بعض الاشكال التي يعبر بها الحس الديني عن ذاته ، كما نراها ، على الاخص ، في الاديان الموحّدة ، بدلاً من ان تتركز على الحس الديني ، او التركيب العام الذي تشارك فيه جميع اشكال التعبير عنه ، او المواقف والتجارب والقضايا الانسانية المسؤولة عن ذلك . ان رفض الاديان الموحدة او فكرة الله وفكرة الخلود الخ ... لا يعني رفضاً للحس الديني، او للوضع الذي يولد الحس ذاك، او أي شكل جديد له . يرجع سبب هذا الابهام الرئيسي الى ان ايديولوجية القرن الثامن عشر ، وهي

الحركة الالحادية الاولى المنظمة في العصر الحديث ، وجدت ذاتها في خصام مع ديانة موحدة ؛ لذلك ، كان السؤال الاول يدور حول الايمان او عدم الايمان بمبادئها الاولى . هكذا ، برز تقليد يطرح مشكلة الدين والالحاد ضمن هذا الإطار الضيق .

يفلش الانقلابي في الواقع ، مهما كان عداؤه كبيراً للأديان والمقدسات التقليدية ، ومهما بدا عنيفاً في نقضها وفي الدعوة الى ازالتها ، عن مقدس جديد.

ينطبق ذلك ، في رأي كثير من المفكرين ، ليس فقط على من يمنح ولاءه لايديولوجية جديدة منظمة ، بل على فلاسفة بعيدين كل البعد عن اي سيستام او موقف ايديولوجي منظم ، كالفلاسفة الوجوديين . يرى هاينمان مثلاً ان الله مات في يد نيتشه وهايدجار وسارتر ، ولكن الله هذا كان الإله المسيحي فقط ؛ فحاول كل منهم ان يأتي بإله جديد . فإن خسر الانسان الإله الغيبي ، فهو يتجه الى إله آخر .

حوّل كَنْت وجود الله الى الانسان ، فجعل منه وضعاً اخلاقياً في ذاتنا، وليس جوهراً خارجياً ، كما جعله اسبينوزا مثلاً ، ولكنه اذا كان قد ترك له مكاناً يبرز فيه ، فإن نيتشه أعلن موته . وهو ، عندما يكتب ، في « الحكمة السعيدة » ، بأننا نحن الذين قتلناه ، فإنه يعبر عن روح العصر بشكل دراماتيكي . ولكن نيتشه لم يقف عند ذلك ، بل حاول بشكل أشد دراماتيكية أن يملأ الفراغ الذي برز إثر موت الله . لا يقتصر الامر على نيتشه، بل يسود التجربة الغربية في الدور الحديث ، حتى انه أمسى بالامكان القول بأن هذه التجربة كانت ، منذ قرنين ، تحاول اشادة ما يملأ الفراغ الذي تركه موت الله الذي أعلنه نيتشه ، ومن قبله هيجل وكياركجارد ، كونت وفيورباخ وماركس ، لامتري وبايل وهولباخ . فمن الماركسية التي أحلت البروليتاريا والمادية الديالكتيكية ، الى البرجسونية التي احلت قوة الحياة المحركة ؛ ومن العقلانية التي رسخت الحقوق الطبيعية ، الى النازية التي احلت الجنس والارادة ، والى الوجودية التي بشرت بعبادة الحرية ، من باسكال الذي

اعلن ان الله مفقود ، الى سارتر الذي ردد حكم نيتشه ، واضاف بأننا نلمس الآن جسمه الفاني الخ ... نراها كلها محاولات متتابعة في احلال حقيقة جديدة محل الحقيقة البائدة ، حقيقة الدين الغيبي .

يرسّخ الدين التقليدي او الغيبي الايمان بإله وارواح، والايديولوجيات العلمانية الحديثة ترسخ ايمانها بالتاريخ او الطبيعة الانسانية الخ ... بيد أنــه لا فرق بينهما من حيث النفسية التي يولدانها ، او من حيث التركيب او الشكل العام الذي يميّزهما . فأتباع الاخيرة يستمدون منها تعزية وايماناً لا يقلان عما يجده المسيحي او المسلم في دينه من تعزية وايمان .

فعندما نرى مثلاً أن الشيوعيين يرددون مع روزا لكسمبورغ بأنه « إن كنا ، بالرغم عن جميع ألوان العنف الذي يميز أعداءها ، نرى حركة العمال المعاصرة تمشي ظافرة ، مرفوعة الرأس ، فإن ذلك يرجع ، قبل كل شيء ، الى ادراكها الثابت لتطور التاريخ الموضوعي المنظم ، والى أن الانتاج الرأسمالي يخلق ، بضرورة طبيعية ، أسباب نقضه ، أي استثمار المستثمرين أو الثورة الاشتراكية ، ولأن حركة العمال تجد في هذا الإدراك الضمانة الأكيدة لنصرها النهائي ، وتستوحي ، من المصدر ذاك ، ليس فقط حماستها ، بل صبرها ، ليس فقط قوتها على العمل، بل ايضاً قوتها على الاحتمال وانضباطها » . فليس من الصعب إذن ان نرى في هذا الموقف الخصائص الاساسية التي تميز الموقف الديني او النفسية الدينية .

نفى نيوتن الله من الطبيعة ، كما نفاه داروين من الحياة ، كما أخرجه فرويد من ملجئه الأخير : الروح . بدأت القصة كلها كتحول عام عند نيوتن وديكارت وجاليلو . كان جارلد هارد يعبّر عن منطق العقل الحديث ، عندما كتب بأن « المادية الميكانيكية ستسود الجميع بعد ان سادت الطبيعة ، لأن جسم الانسان يشتق من الطبيعة ، ولأن عقله يشتق من جسمه » . فنحن نجد بعض التردد عند أرباب الاتجاه العلمي الحديث أمام فكرة الله ، ولكن ، مما لا شك فيه ،

أننا لا نجد أي تردد عندهم في اخراج فكرة الله والروح من نطاق العالم . هذا لا يعني ، كما اتضح لنا الآن ، ان الانسان أصبح « كائناً لادينياً » ، بل أن الأشكال الدينية قد تغيّرت في العصر الحديث ، وأن الوجود الانساني أصبح حدوداً لها والحقيقة العليا التي تتعرف عليها . فرض المناخ العلمي الذي يسود العقل الحديث على المواقف الايديولوجية ، ان ترجع الى الوجود الانساني كحقيقتها الاولى والأخيرة . ولكن ، بما أن هذه المواقف كانت نتيجة المعاناة ذاتها للوضع الانساني ذاته ، تلك المعاناة التي رافقت الأديان التقليدية ، فقد انتهت في تركيب وفي نفسية يماثلان تركيبها ونفسيتها . تتميز تلك الايديولوجيات بخاصة جديدة هي خاصة « العلمية » عن جميع ما سبقها من مواقف ايديولوجية في التاريخ ، وهي تعبّر جميعاً عن المناخ العلمي الذي يسود العصر الحديث والذي يفرض ذاته عليها ، فتزعم بأنها ترتكز على اساس موضوعي علمي دقيق . هي ايديولوجيات تكشف ، بدرجة من الوعي غير معروفة سابقاً ، أن حدودها تترسخ في الواقع الحسي ، وفي تخطيط دنياها فيه ، وفي الابتعاد عن الطابع الميتافيزيقي السابق . عبّر فخته عن هذا التحول الثوري الحديث في الخطبة الثامنة من الخطب التي وجهها الى الشعب الالماني ، التي نراه يهاجم فيها الدين ، لدعوته الى حياة عليا خارج كل منفعة أو اهتمام بالأمور الدنيوية ، ويعلن أن الانسان صمم ان يخلق السماء على الأرض، وان يضفي على جهوده الأرضية عنصر الاستمرار . أراد فخته، بكلمة أخرى ، تأليه الواقع الحسي . أصبح انعكاس موقف التأليه ، وتركزه على هذا الواقع او على أحد مظاهره ، ظاهرة ملازمة للعصر الحديث .

تحررت الأحداث والمظاهر الانسانية في الدور الحضاري الحديث من المواقف الدينية الغيبية ، والتفاسير الدينية خسرت ، في الواقع ، معناها ، فأصبحت في موقف الدفاع عن نفسها ، ابتداء من القرن السابع عشر ، أمام الحركة العلمانية الظافرة التي حررت ، نهائياً ، العقل الحديث وجميع ما يبرز فيه من صور ايديولوجية ثورية من أي أثر ديني او صفة غيبية .

كان الجهاز المسيحي يسمح للعقل بأن يحاول الكشف عن أسرار الطبيعة ، اذا كانت محاولاته لا تتعارض مع الوحي ، لأن جميع ما يتعارض مع الدين كان، في رأي الكنيسة، شراً وخطأ . أما العقل والعقيدة فكانا ، في نظرها ، شكلان من أشكال المعرفة يتكاملان ويقودان بالتأكيد إلى نتائج واحدة . غير أن الوحي كان يتقدم على العقل دائماً ، وينعم بمرتبة أسمى ، طيلة القرون الوسطى ، وهكذا كانت الفلسفة تجد نفسها في مرتبة ثانوية في خدمة اللاهوت. قبل الفكر العقلاني بهذا المركز الثانوي ، وركع خانعاً ساكناً امام الإيمان الديني الغيبي طيلة قرون عديدة .

أعلن ديكارت الخطوة التحررية المنظمة الأولى في هذا الوضع ، عندما أكد أنه من الممكن تفسير كل ما يحدث ، من بريق النجوم ، الى دقات قلب الحيوان ، تفسيراً ميكانيكياً . ولكن دبكارت استمر بالتأكيد على ان الله هو السبب الأول والنهائي لكل ما يحدث في العالم . ولكن النتائج الكبيرة التي توصل إليها العلم التجريبي ، ابتداء من القرن السابع عشر ، نفحت العقل بالشجاعة الكافية ، ودفعت الناس إلى اهمال العقائد اللاهوتية ، والى التغلغل بعيداً في العلية الطبيعية ، والى الاعتراف بأن هناك حتمية يمكن ادراكها ادراكاً عقلانياً حسابياً ، تكمن وراء ما كان يبدو كمظهر من مظاهر ارادة الله الارتجالية . عبّر هوبز عن هذا الاتجاه الجديد في القرن السابع عشر ، عندما وصف التفاسير الدينية بأنها اقاصيص وخرافات ، وقال ان التقاليد والاساطير تحاول اثارة خوف الانسان من القوى غير المنظورة ، فتعبّر بذلك عن فكر سقيم عاجز عن ادراك حتمية الطبيعة .

اخرج باكون ونيوتن فكرة القصد من العالم ، وبذلك اخرجا فكرة الله منه . كان الدور العقلاني أميناً لهذه الفكرة واصبح العقل يفسر كل ما يحدث تفسيراً طبيعياً محضاً . عبّر ديديرو عن هذا الاتجاه في الغاء الدين ، عندما ذكر بأن الصفات العديدة التي اسبغتها الأديان على الله جعلت الانسان النبيل يرجو ألا يكون الله موجوداً . هذا الأمل ، أمل ديديرو

والانسكلوبيديين ، تحقق سريعاً ، فماتت الصورة التي بشربها الدين عن الله ، وعلى اضواء العلم وتحقيقاته ، طرد العقل الحديث تلك الفكرة من العالم وجعل الايمان بنوع القدرة الالهية التي رسمتها ، أو بجهنم والجنة ، مثاراً للسخرية ، ممّا ولد فراغاً روحياً ، بادرت الايديولوجيات العلمانية التي تعمل بوحي الروح العلمي ، إلى ملئه .

« كان الله الفكرة الأولى التي عرفتها ، والعقل الفكرة الثانية ، والانسان الفكرة الاخيرة التي وقفت عندها » . هذه الكلمات التي أعلنها فيورباخ في أواسط القرن التاسع عشر ، وبها يصف سني شبابه ، تعبّر ، في الواقع ، عن تطور عهد تاريخي بأمره . ففي القرن التاسع عشر ، كان الفكر الحديث قد تجاوز طوري الله والعقل ، واصبح ينظر الى الانسان كحقيقة العالم الأولى والاخيرة . بيّن ترولتشه ، في دراسته القيمة عن البروتستانتية والتقدم، ان الاستقلال الأخلاقي يسود العصر الحديث ، ويفرض ذاته على كل شيء ، وعلى كل ظاهرة من مظاهره . فأنى قامت سلطة عقائدية جديدة ، يرجع الولاء الذي تكسبه الى ايمان مستقل عن كل دين ، وفي أغلب الأحيان ضد الدين وتراثه . فالحركة الحضارية الحديثة ترتكز ، في الواقع ، على مبدأ الخلق المستقل ، وعلى الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه ، في اجراء التحولات الاجتماعية الكبيرة .

*

كان العقل الحديث ، والمناخ العلماني الذي خلقه بقواعده وحدوده العلمانية ، يفرض ذلك الرجوع الى وجدان الانسان وتاريخه كالحقيقة الاولى والأخيرة . ولكنه كان يعبّر عن الحقيقة تلك بأشكال دينية جديدة أسميناها بالأشكال العلمانية . يطلب الانسان دائماً تفسيراً ما عن العالم وعن مكانه فيه ؛ وهذا السبب هو أقوى مصدر لتلك الأشكال .

لاحظ ماكس شيلر ان هناك قانوناً عاماً يؤمن بموجبه كل عقل نهائي بإله

حقيقي أو بإله مزيف ، وان الكائن الانساني يؤمن ويعبد تلقائياً احـــد الآلهة . وتكلم باسكال عن هذا النوع من العبـــادة لأي شكل من الآلهة ، فدعاها باضطراب القلب . صدق شيلر في تأكيد القانون ذاك ، ولكنه نسي ان ليس هناك من إله « مزيف » في نظر المؤمنين به ، وأن ليس هنـــاك من قياس ابداً يصح الرجوع اليه ، في التمييز بين مـــا يسميه بالإله الحقيقي ، او بالاله المزيف .

الوقائع العلمية وحدها لا تكفي لمعالجة علاقة الانسان بالحياة ، فالانسان يحيا بأحد اشكال الايمان ، والحياة هي ، في الواقع ، شكل من أشكال هذا الايمان ، او هي ، كما يصفها هوايتهد ، هجوم ضد الترديد الرتيب في الكون .

يـــبرز ذاك الواقع في موقف الملحدين المعاصرين ، موقف الذين دعوا الى موقف لاأدري او إلحادي ، فنجد انهم كانوا يلتزمون مذهباً او ديناً علمانياً جديداً وعصمة « كنسية » أخرى ، ويعتمدون على ذلـــك بإعلان موقفهم اللاديني او الالحادي . فالالحاد عند هؤلاء رافق الايمان ، الايمان بدين جديد أحيط بجميع ما تنطوي عليه الحماسة الدينية من قوة وعمق . كان توماس هكسلي مثلاً يتكلم عن هجرة العـــلم من وثنية الخلق الخاص ، وعن التطور كايمان اكثر نقاء ، وكان مستعداً دائماً للذهاب الى المقصلة ، في سبيل المذهب الجديد . حلت الداروينية في قلوب اتباعها محل المسيحية ، وكان نيوتن كلمة تدل على نظرة عالمية معصومة ، اكثر مما كانت تدل على اسم رجل .

رأى نوفاليس ، الرومانطيقي الالماني ، « أن هناك هيكلاً واحداً فقط في الكون ، هو هيكل الجسم الانساني . فليس هناك شيء اقدس من هـــذا الشكل السامي ، واننا لنامس السماء عندما نضع يدنا عليه » . يذكر كارليل هذا القول في أول محاضرة ألقاها في موضوع البطل ، ثم علق عليها بقوله : « الانسان عجيبة العجائب ، والانسانية ذاتها هي أعظم عجيبة ممكنة ، وفي حياتها نجد الألوهية الوحيدة التي يمكن ان نتعرف عليهـــا » . لم يجد ذاك

الموقف المقدس عند كارليل المكانة ذاتها التي وجدها عند نيتشه وبرجسون ، ولكن الثلاثة أنكروا الفكرة الافلاطونية واختها الكانتية ، وحولوا الشعور الديني الى عبادة العالم .

تنطبق كلمة ويليام بلاك ، بأن الانسان يتبنى ديانة الشيطان إن هو رفض وانكر دين المسيح ، بشكل ما ، على جميع المواقف الالحادية . كانت جميع الحركات الانقلابية الحديثة محاولات تجري وراء نمط من التفكير والحياة والشعور، يعبر عن العالم الحديث كما عبرت اشكال الدين الغيبي عن العالم القديم .

ان الكثير من الحركات الفكرية الفلسفية الثورية التي ظهرت في إطار علماني ، وتعاليم علمانية كتعاليم كونت او سان سيمون او فورييه ، انتهت بالتبشير بكنائس جديدة .

سخر كونت عام ١٨٢٨ من السان سيمونيين لأنهم أرادوا انشاء دين جديد، ثم اعلن عام ١٨٣٢ انفصاله عن استاذه ، سان سيمون، لأنه لا يريد ان يشارك في خدعة احداث دين ، ولا سيما عندما يكون تقليداً بائساً للكنيسة الكاثوليكية، ولكننا نرى كونت نفسه، بعد بضع سنين، ينادي بديانة جديدة ويقلد الكنيسة الكاثوليكية . لهذا ، وصف توماس هكسلي الفلسفة الكونتية بأنها مذهب كاثوليكي جديد يبقى بعد حسم المسيحية منه. حرر كونت التاريخ من الله والدين ، وبشر بطور علمي ثالث ، تسود فيه القوانين العلمية ، بدلاً من القوانين الالهية ، ولكنه جعل الانسانية إلهاً جديداً للعبادة ، بدل الاله الغيبي ، وعبر عنه بديانة جديدة أسماها دين الانسانية ، واراد ان يكون « بولس » تلك الديانة ، وتشوّق الى رؤية تمثال الانسانية المتألهة يقوم مقام مذبح الله السابق ، وتنبأ بأن التبشير بالديانة الجديدة ، او المذهب الوضعي ، سيبدأ عام ١٨٦٠ في كاتدرائية نوتردام .

ان رفض الدين وفكرة الله ، بدون احداث مطلق او دين علماني مكانهما ، إن لم يكن سخافة ، كما يقول دوستويفسكي ، فهو في الواقع ، جمود روحي

يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا أدّى رفض الدين والله الى تأليه الانسان وتاريخ الانسان .

اقتنع السان سيمونيون ، تحت تأثير كتب سان سيمون ، والى درجة ما كتب آخرين من أمثال دي ميتر، كونت ، بالانش ، دي بونالد، ان المجتمع لا يستطيع أن يعيش بدون دين ، فخلقوا ديناً جديداً باسم سان سيمون . لقد رأوا ان الله بالنسبة للانسان هو ، في الواقع ، كيفية ادراك الوحدة والنظام والانسجام .

كتب باكونين مرة : « يجب ألا نعمل سياسياً فقط ، بل دينياً في السياسة ، دينياً في معنى الحرية » . .ثم استطرد يقول : « انني فتشت عن الله في الناس ، في محبتهم ، في حريتهم ، والآن أفتش عن الله في الثورة » .

كانت قضية باكونين ، في الواقع ، قضية مفكري وفلاسفة القرن التاسع عشر الثوريين ، الذين هدموا الدين التقليدي ، ولكنهم أمضوا حياتهم ، وخصوصاً ذوي الاتجاه الاشتراكي منهم ، في التفتيش عن ايمان جديد . لهذا ، كنا نرى آنذاك كتباً تظهر مبشرة بـ « المسيحية الجديدة » لسان سيمون ، او « المسيحية الحقيقية » لكابه ، او إنجيل الشعب لأسكيرو او « المسيحية الحقيقية تبعاً ليسوع » للويس بلان الخ ...

وصف باكونين الشيوعية بأنها دين ، علينا ان ننكرها ونتجرّد منها ، تنكُّرنا للدين وتجردنا منه . ولكن القصد الذي يسعى اليه في رفض الشيوعية وفي رفض الله كان « كنيسة الحرية الديمقراطية الشاملة الحقيقية » .

كان برودون يقول بأن الله هو الشر ، وبأن الالحاد هو المادة الاولى في حقوقنا المدنية ، ولكنه كان يرفض ان يُنعت بالالحاد المجرد ، لأنه كان يعتبر الملحد المحض مادياً صغير النفس بدون احترام للعدالة والانسانية ، وكائناً يجعل من أنانيته قانون حياته ، ومن معدته إلهاً ، ومن أهوائه وشهواته عبادةً .

أنكر روسو الدين التقليدي، ولكنه بشر بدين مدني جديد، وبالرغم من اعلانه الاعتدال والسماح فإنه يأمر بإعدام الملحدين .

جعل هيجل التاريخ تعبيراً عن روح عالمي يحقق ذاته في حركته وصيرورته . رفض ماركس هذه الفكرة الهيجلية ، ولكن عالم المادية الديالكتيكية هو عالم إلهي في زي مادي . المشكلة التي تبرز بين الشيوعية السوفياتية وبين الغرب ليست ، في الواقع ، مشكلة علاقة بين الحاد ودين ، أو بين الايمان بالإنسان – في روسيا – والايمان بالله في الغرب ؛ ولكن بين دولة جديدة تنشأ في دين جديد – روسيا – وعالم غربي يحيا في فراغ عقائدي. تؤمن الماركسية بالإنسان لا كقوة مستقلة ، بل كجزء في حركة كونية منظمة تسودها المادية الديالكتيكية . طرد ماركس الله ، وأخرج الدين من الوضع الإنساني ، ولكنه لم يكن ذا عقلية متشككة أو تجريبية . فالنفسية التي تسوده فرضت عليه الايمان بجنة أرضية وبقوى تقود الى الجنة هذه وتبرّرها ؛ فأشاد جنة في الأرض وأسماها بأسماء مختلفة ، « الانتقال من الضرورة الى الحرية » ، « المجتمع اللاطبقي » ، « مملكة الحرية » ، « مجتمع الأحرار المتساوين » الخ... وكانت الوحدة والسعادة تتحققان فيها بشكل يتجاوز أحلام من أسماهم بالاشتراكيين المثاليين ، ويتحدى حتى خيال المسيحيين الأولين .

كان كثيرون من الرومانطقيين ملحدين ، ولكنهم عبروا عن شعورهم الديني بشكل آخر . فإن كان بلاك يرفض وجود الله ، أو شيلي يعلن بأنه ملحد وبأن المسيح روح خبيثة ، أو كيتس يشك بالمسيحية ، أو بيرون يرى أن لا حاجة لأي نظام ديني ، وأن الطبيعة والحب يكفيان للوحي بالشعر ، فإنهم كانوا متدينين على طريقتهم الخاصة ، وفي شعورهم بقداسة العالم ، وفي الرهبة التي كانوا يعانونها أمام هذا العالم .

يصح قول شتارنر في الفلسفات الإلحادية على الإيديولوجيات العلمانية الانقلابية. فهي « تمردات لاهوتية »، لأنها تنتهي بعبادة جديدة هي عبادة

الانسان ، التاريخ ، الأمة ، الجنس الخ ... « فالملحدون المعاصرون هم قوم اتقياء » ، ولكن شتارنر نفسه ينتهي في موقف ديني . لقد أنكر الدين التقليدي ، وأنكر الفلسفات الإلحادية اللاهوتية ، ولكنه جعل من الفرد الحقيقة الوحيدة ، الحقيقة المطلقة . انه عدو الخلود ، وعدو كل شيء لا ينبري لخدمته ويحقق ميله للسيادة . تبلغ الفردية في فكر شتارنر الأوج وذروتها العليا . فهي رفض لكل ما يتجاوزها ، لكل ما ينكر الفرد أو يتنكر له ، لأية حقيقة تخرج عنه أو تتجاوزه ، لأية واقعة لا تكون انعكاساً للأنا التي يترسخ فيها، وهي تمجيد كل ما يمجد هذه الأنا الفردية ويخدمها. أي لاهوت أكد على حقيقته المطلقة أكثر من هذا التأكيد ؟

رسم سيلونه صورة عامة دقيقة عن تلك الخاصة الدينية ، عندما كتب : « من لا يحيا تبعاً للأوضاع المتبعة ، تبعاً لوسطه ، تبعاً لما يملكه ، تبعاً للمادة ، من يحيا للعدالة والحقيقة بدون ان يهتم بالنتائج ، الانسان ذاك ليس ملحداً لأنه يتبدى في الخلود والخلود يتبدّى فيه » .

ان المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث أحلوا الانسانية والتاريخ محل الله ، وأرادوا حسب تعبير لوباك ، ان يكشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ تحرر الانسان .

ان رفض فكرة الله والدين بدون إشادة مطلق أو دين علماني جديد يشكل، في الواقع ، ان لم يكن سخافة كما يقول دوستويفسكي ، فجموداً روحياً يأباه الانسان في المدى البعيد . لهذا ، أدى رفض الدين والله الى تأليه الانسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة .

الايديولوجية الانقلابية
بين الغيبية والعلمانية

لقد رأينا حتى الآن أن الأديان التقليدية ، او ما اسميناه بالأديان الغيبية ، تلتقي مع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة ، على الرغم من إلحادها ، في طبيعتها ، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها ، وفي التجربة السيكولوجية الأخلاقية التي تولدها ؛ فالطبيعة واحدة والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وان اختلفت من ناحية المضمون ، والتجربة السيكولوجية واحدة وإن اختلفت في المصدر .

امـــا الآن فسوف نوسع من هـــذه المقارنة بين النوعين ، فنكشف عن خصائص واحدة اخرى في هذا التركيب الواحد العام الذي يسود الاثنين ، ونحول المقارنة الى بعض التفاصيل التي تتفرع من الطبيعة الواحدة ومن التجربة المتماثلة . كل ما جاء في هذه الدراسة حتى الآن ينطبق طبعـــاً على النوعين ،

والدراسة ككل تبرز في تحديد الايديولوجية الانقلابية بمعناها الواسع العام الذي يشمل الأديان الغيبية في دورها الديناميكي على الأقل ، والايديولوجيات العلمانية الحديثة . فمقارنة إضافية مركزة كالتي نبرزها هنا ، تزيد من فائدة الدراسة وتوسع من وضوحها . أهم تلك العناصر الواحدة المشتركة هي :

(الأول) : لقد قلنا، في غير هذا المكان، ان الهدف النهائي للايديولوجيات الانقلابية الحديثة كان إعطاء التاريخ معنى ينتهي بانشاء مجتمع تزول فيه جميع العوامل والأسباب التي تقود الى الشحناء والبغضاء ، وتتحقق فيه قواعد وحدة انسانية عميقة ، لا تترك فيها مكاناً للانقسام والاستغلال والخصام . فهي جميعاً تريد ، كالأديان ، تحقيق نهاية العالم في « جنة » يسعد فيها الانسان « ابدياً » . فمنذ ألفي عام ، عندما أعلن دانيال نبوءته ، كان خلفاؤه يكررون دائماً ، في هذا الشأن ، ان هناك قانوناً عاماً يعمل في التاريخ الانساني ، وبموجبه يجب على الانسانية ان تمر في أطوار معينة ومحتومة تنتهي في طور تسوده بركة خالدة ، بعد ان يحضر له دور تتسع فيه الآلام ويشتد الفقر . انها لظاهرة معروفة للايديولوجيات الحديثة . يقول لنا تروتسكي ان لينين أعلن ، مباشرة بعد استلام السلطة ، ان ولادة المجتمع اللاطبقي تتم ، بدون شك ، بعد ستة اشهر فقط . هكذا ، تجمع المؤمنون البولشفيك ، حسب تعبير فولوب ميللر ، كما تجمع اسلافهم في ماجدبورج ، مونستر، مونت تابر، بابوزو، يحضرون ويهيئون لنشوء العهد الألفي، ويعلنون ان عهد الفقر والاستثمار قد وجد خاتمته ، وان عهد الاخوة والمحبة والمساواة قد برز الى الوجود .

(الثاني) : الايديولوجيات الانقلابية تقدم صورة مثلى نهائية مطلقة عن العالم، كما يجب أن يكون ، وفيها يرى الفرد كل معنى من معانيه ؛ ولكن العلاقة التي تنشأ بين المثال العام هذا وبين وقائع الحياة او الحركة الانقلابية بشكلها العملي لا تشغل فكر الانقلابي . فهي تدلل ، كالدين ، على تناقض دائم بين الناحية العقائدية وبين الناحية العملية التاريخية فيها ؛ فكما أن الكاثوليكي مثلاً لا يشغل

نفسه بالتناقض البارز ، حسب رأي شامبيتر ، بين سلوك الكسندر السادس وبين قداسة المركز البابوي ، كذلك أيضاً الانقلابي في الايديولوجيات الحديثة، لا يقف عند التناقض الذي يظهر بينها وبين وقائع الحركة الانقلابية . يقبل الاثنان ، بإيمان صادق ، قيماً اساسية ذات نتائج عملية كبيرة ، ولكنهما يقبلان ايضاً ، بكل رزانة وبدون ان يخامرهما شك ، أشكال انحراف متعددة متتابعة عن المبادىء الأساسية التي تتركب الايديولوجية منها .

يلازم هذا التناقض جميع الايديولوجيات والأديان الكبرى . فجميعها تعاني تناقضاً حاداً بين الصورة الانسانية التي تقدمها ، وبين الواقع التطبيقي لها . فالمسيحية ، كما وصفها فارارو ، كانت دين مساواة ، ولكنها كانت ، طيلة عصور عديدة ، تدق أجراس الكنائس دعاة وتدعيماً للأمراء والاباطرة والملوك والنبلاء . والآن ، نجد في الماركسية ، بين المعنى الحقيقي لها وبين السياسة الشيوعية ، هوة لا تقل اتساعاً عن الهوة التي نجدها في المسيحية ، او في الليبرالية ، بين معانيها الأصيلة وبين الواقع الذي يمسخها .

(الثالث) : لا تعلن الأديان لنا فقط الحقائق النهائية، او تقول لنا ان هناك آلهة وآخرة وأرواحاً ، بل تدلنا كيف نتصل مع الألوهية عن طريق بعض الطقوس كالصلاة ، والصيام ، والاحتفالات . تفعل الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الشيء ذاته أيضاً . فهي لا تكتفي باعلان بعض الحقائق النهائية في تفسير المجتمع والتاريخ وعلاقة الفرد بها ، بل تضع للفرد الطقوس التي يضمن مراسها الاتصال بهذه الحقائق . اننا نستطيع ان نرى تلك الخاصة الدينية المشتركة في الأثر الذي يولده اي امتهان لهذه الطقوس . فللأديان والايديولوجيات رموز ، تؤكد كلتاهما قداستها ، وجريمة الذي يمتهن رمزاً منها ، كالأعلام مثلاً ، لا تقل عن جريمة الذي يمتهن الانجيل او القرآن في إبان الايمان المسيحي والاسلامي . يثير عمل من هذا النوع عاصفة من عواصف النقمة والاشمئزاز ، لا تسمح بأية موضوعية أو مكان للتفكير ، ومن يقوم به يتجاوز حدود الاجرام المألوفة . لن تكون جريمته جريمة أخرى في عداد الجرائم التي

يعاقب عليها القانون ، بل تكون الجريمة ذاتها . فهي اعتداء على المقدس .

ففي اليعقوبية مثلاً نرى مزيجاً معقداً منها ، جمع بين عناصر كلاسيكية وبروتستانتية وكاثوليكية . كانت الرموز المقدسة تعبر عن هذا العهد في كل ناحية من نواحي الحياة في باريس ، وقد اتخذت صورتها العليا ، عندما افتتح روبسبير نفسه احتفال عبادة الكائن المطلق . تتضح هذه الظاهرة كل الوضوح في الانقلاب الشيوعي ، ولكن ، على الأخص ، في النازية ، حيث لا تقل الرموز والطقوس المختلفة رونقاً وتعقيداً عن الطقوس الدينية .

أحلّ الانقلاب الفرنسي ما أسماه بالعقل محلّ الله ، وكي يعبر عن ذلك ، احتفل في العاشر من نوفمبر عام ١٧٩٣ «بالإله العقل» بشكل الآنسة كونداي ، احدى مغنيات الاوبرا وزوجة صاحب مكتبة يدعى مورمورو . حملت جمعية العهد هذه الحسناء الى كاتدرائية نوتردام كرمز حسي للعقل ، وهناك وقفت خاشعة متعبدة أمام هذا الرمز ، كما يقف أي مؤمن مسيحي امام صورة المسيح او العذراء . ان افتتاح الجمعية التشريعية عام ١٧٩١ يعطي مثلاً آخر واضحاً عن الناحية الدينية تلك . فقد ذهب اثنا عشر رجلاً – عدد تلامذة المسيح – للمجيء بكتاب الدستور ، ثم رجعوا يتقدمهم واحد منهم يحمل الكتاب بيديه ويسنده الى صدره ، وساروا ببطء وخطوات متئدة موزونة ناحية الجمعية . أنشأ الانقلاب الفرنسي ، في الواقع ، هياكل للدين الجديد الذي أسماه بالدين المدني ، كان يحرق البخور فيها أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، وكانت تكوّن مراكز تجمع للجمهورية . وكان من المفروض اعلان جميع القوانين والقرارات المدنية الجديدة فيها ، كي تتخذ بذلك ، صفة الطقوس الدينية . كانت الرموز والطقوس الخارجية لأية عبادة أخرى ممنوعة ، والطقوس والرموز الوحيدة المسموحة ، كانت تلك التي يرتكز عليها الدين الجديد .

حدث الشيء ذاته في « الديانة الانسانية » التي أعلنها كونت ، الذي فتش عن رمز لها يركّز عليه طقوسها المختلفة ، فوجده في كلوتيلد . ثم أعلن ان

الانسانية يجب ان تقدس كلوتيلد كائناً أعلى ، وأعلن أنها تعتمد على مساعدين اثنين هما والدته وطباخته صوفيا ، لأنهما اعتنتا بها في أثناء مرضها .

أما الكنيسة السان سيمونية فقد عرضت عن طريق حبريها ، بازار وأنفونتان، لقب الأم العليا على جورج ساند، وعندما رفضت ، سافرا الى الشرق يحاولان ان يجدا مأربهما فيه .

كان روزنبرغ ، فيلسوف النازية ، يعمل على تحويل الكنائس المسيحية الى معابد ، في ظل الكنيسة الكبرى ، الكنيسة العرقية التي تعبّر عن مبدأ القرن العشرين العرقي . كان بإمكان خدمة هذه الكنيسة العرقية ان تتم في عدة معابد خاصة ، لأن الأمر المهم ليس الكنائس ذاتها ، بل إلغاء مهمة الدين القديم واستبدالها بمهمة الدين الجديد .

وبكلمة مختصرة ، تملك كل ايديولوجية انقلابية لاهوتها الخاص ، عبادتها الخاصة ، رموزها الخاصة ، طقوسها الخاصة ، أعيادها واحتفالاتها الخاصة ، طقوس عمادة وموت خاصة .

(الرابع) : تعبر الايديولوجية الانقلابية العلمانية عن ذاتها في كنيسة جديدة. فالحزب فيها يقوم مقام الكنيسة في الدين . لا يختلف الدخول الى الحزب او نيل عضويته عن الدخول او نيل عضوية فرقة دينية او رهبنة . فهو معصوم عن الخطأ كالكنيسة الكاثوليكية ، ويتكوّن مثلها من مجموعة من القديسين ، فاضلة نقية تعبّر عن آمال الإنسانية . يعطينا حزب العمال الذي أسسه لاسال، مثلاً ، صورة واضحة عن الخاصة الدينية هذه . فقد اتخذ جميع مظاهر الحركة الدينية مباشرة . هناك مثلاً القسَم الذي كان يتخذه الأعضاء : « انني أؤمن بفارديناند لاسال ، مسيح القرن التاسع عشر » .

يتخذ الحزب الانقلابي الحديث ، بالنسبة للعمال والطبقات الدنيا ، الأهمية ذاتها التي كانت تتخذها الكنيسة او الرهبنة بالنسبة للفلاحين والبورجوازية الصغيرة . ففي كلا الحالين ، نجد حركة او نطاقاً يُتيح لذوي الكفاءة ، من

الطبقات المحرومة ، ان يتقدموا ويتفوقوا في مراتبهم الاجتماعية .

تكوّن الكنيسة الكاثوليكية ، وكل كنيسة أخرى ، الجهاز العقائدي الأساسي الذي يعبّر عن صوت المؤمنين بها ، ويلعب الحزب الدور ذاته ؛ فهو العمود الفقري الذي تتركز عليه الحركة الانقلابية والتي يتكلم باسمها . بما أن الكنيسة الكاثوليكية عبرت، عبر التاريخ ، عن فعالية جهازها ونظامها، فان الحركات الانقلابية الحديثة لم تجد نفسها تنشىء تنظيمات مماثلة لجهازها بشكل عفوي فقط ، بل ان بعضها أعلن ، على الرغم من إلحادها ، بأن الكنيسة الكاثوليكية هي النموذج الذي تتبعه في إشادة نظامها . فمن سان سيمون والسان سيمونيين ومن كونت الى النازية ، نرى هذا الموقف واضحاً .

(الخامس) : بينّا في فصل سابق ، الدور الأساسي الذي تقوم به الزعامة العقائدية الشخصية ، بالنسبة لخاصة معينة في الايديولوجية الانقلابية، هي خاصة الشعارات والرموز التي تعتمدها في التعبير عن ذاتها، وفي تحديد شخصيتها. وسنرى الآن ظاهرة الزعامة الشخصية في علاقتها وارتباطها الوثيق بخاصة أخرى في الايديولوجية ، وهي الخاصة الدينية .

يدلّ تاريخ جميع الحركات العلمانية الانقلابية والثورية على ان عبادة الجماهير وتقديسها لقادتها لا يقل عن عبادة وتقديس الأديان لأنبيائها وقديسيها ورسلها وشهدائها. إن عبادة الأتباع للقادة خاصة تكمن دائماً في الجماهير، ولكن، عندما تمرّ الجماهير في أزمة أو تجد ذاتها أمام زعامة فذّة ، يتبلور الميل ذاك بحدّة وعنف .

يذكر فرايزر ، في احدى دراساته القيمة ، أن استتباب النظام والسلطة للدولة يعتمد، الى حد بعيد ، على أفكار الجماهير الأسطورية ، وهي ، في رأيه، وسائل فاسدة في سبيل غايات صالحة . لقد نبه بشكل خاص الى أحد هذه الأفكار ، وهو ما نجده غالباً من ايمان الجماهير بأن قادتها ينتمون الى مستوى انساني أرفع بكثير من مستواهم . يؤكد ميشالز ، في دراسته

الكلاسيكية عن تاريخ وتركيب الحركات النقابية والأحزاب الاشتراكيـــة ، بالنسبة للأحزاب تلك ، ما قاله فرايزر بالنسبة للجماهير .

لم تكن هاته الحركات تتخذ أسماء قادتها ومؤسسيها فقط، بل كان أفرادها يُعطون أسماء هؤلاء لأطفالهم ؛ فكما ان المسيحيين والمسلمين يعطون أسمـــاء مؤسسي الدين لأطفالهم ،كذلك ايضاً كانت تصنع تلك الحركات .

لم يكن روبسبيير خطيباً ، ولكنه كلما ألقى خطبة بطريقته التي وصفها فولوب ميللر بأنهـا لاحماسية ومملة في الواقع ، تساقطت الدموع من المآقي ، وكان البكاء يتعالى بين سامعيه . لم يكن جذاباً ، ولكن النساء كانت تنظر إليه وكأنه في جمال آلهـة اليونان ، فيرسلن إليه رسائل تطفر بالحب ، ويعرضن عليه اليد ، وما تملك اليد ؛ وعندما كان يظهر بـــين أتباعه من النساء كن يتوجن مفرقه بتيجان من ورق السنديان ، كما أن بعض الأمهات كنّ يحملن إليه أطفالهن بغيـة منحهم بركته ، وكثيرات من نساء باريس كن يطوقن أعناقهن بسلسلة تحمل صورة روبسبيير بدلاً من صور قديسي الكنيسة . أما الرجال فلم يكونوا أقل من النساء حماسة لروبسبيير . كتب بعضهم له مرّة : « أريد أن أبارك البصر والقلب برؤيتك ، عندئذ يتمكن روحي الذي تحركه فضائلك الجمهورية من أن يولّـــد في مـــكني النار التي تشعلها في قلوب جميع الجمهوريين الحقيقيين » .

ادى تأليه الانقلابيين الفرنسيين للعقل ، في الواقع ، الى تأليه القائـــد السياسي بشكل لا يقل ، إن لم يكن يزيد ، حدة وحماسة ، عن تأليه المؤمنين لأنبيائهم ورسلهم . قال كوندورسه ، عن روبسبيير ، بأن شهرته في الاستقامة بلغت درجة القداسة ، وبأنه كان يتكلم عن الله والقدر ، ويسمي نفسه صديق المنبوذين والضعفاء ، ويقبـل تمجيد النساء وفقراء الفكر ، وينظر الى صلواتهم وتقديسهم بجدٍ مثير . ثمّ أضاف يقول إن روبسبير يتميز بجميع الصفات التي تجعل منه مؤسس دين . يؤكد فولوب ميللر هـــذه الظاهرة ، ويذكر أن

روبسبير كان محاطاً ، في أواخر دوره ، بأتباع يصلون له كرسول العقل ، وكأنه المخلص وقد جاء الى الارض ثانية .

مات روسو في عزلة ووحدة ، ولكنه دفن كشاعر ونبي ، في حديقة دارمنوفيل التي أصبحت ملجأ للسعادة والحلم . توجهت فرنسا إلى تلك الحديقة كمزار ، وفي عام ١٧٨٠ كان يقدر عدد الذين حجوا المزار ذاك بأكثر من نصف السكان . كان عدد من أتباعه ومن الذين آمنوا بأفكاره يتوجهون كل عام الى ذلك المكان في حج فلسفي . وكان عدد الزوار يتكاثر لدرجة اضطرت السلطات ، عام ١٧٨٣ ، أن تحدد مأذونيات الدخول ؛ ولكن عدداً من الإنكليز المتحمسين قذفوا بأنفسهم في الامواج يحاولون الوصول الى جزيرة الحديقة كي يلمسوا الارض المقدسة . استطاع حاكم القرية هناك أن يجمع مجموعة كبيرة من أشعار الحماسة والمحبة عن جذوع الاشجار في الحديقة حيث سجلها المؤمنون .

اما النبي الثاني للثورة ، فولتير ، فقد أصاب في اواخر حياته عبادة لا تقل عن العبادة تلك . فعند رجوعه الى باريس ، كان الناس يتهافتون بالألوف على عربته يحاولون التبرك بلمسها .

كانت تلك الخاصة ظاهرة في الحركة النازية بشكل بارز ، وخصوصاً في ولاء الشباب الهتلري للفوهرر ، اذ غالباً ما كان هؤلاء يرفضون أية تعزية دينية قبيل موتهم في ساحة الحرب ، فلا يطلبون سوى صورة هتلر يتأملون فيها ، الى ان يلفظوا النفس الاخير .

اما على الصعيد الشيوعي فلا شك في ان هناك ، حسب تعبير هكسلي ، عبادة واضحة للينين ، وان صورته تأخذ المكان ذاته الذي تأخذه الايقونات في بيوت أخرى .

اما موسوليني فكان يلقب، من قبل أتباعه بالأسطورة .

فكما أن الأديان رأت في مؤسسيها وقادتها ورسلها عصمة عن الخطأ ، كذلك ايضاً آمنت ووثقت الحركات الانقلابية الحديثة بعصمة قادتها . فمن كروميل الى هتلر ، لا يقل هؤلاء القادة عصمة عن اي بابا او قديس . ان الصفة الرئيسية في بناة الايديولوجيات والحركات الانقلابية هي، في هذا الشأن، العصمة الثابتة عن الخطأ . فهم قادة لا يمكن ان يخطئوا ، لأن عصمتهم تنبثق كا تنبثق في الدين ، من قدرتهم على ترجمة حتمية التاريخ او الطبيعة . تلك الحتمية التي يكشفون عنها ، والتي تنطوي على قوى لا يمكن ان ينقضها الفشل او الانتكاس ، لأنها ستؤكد نفسها في النهاية ، هي التي تُعطي الزعيم او القائد عصمته ، لأنه هو الذي ينقلها الى الجماهير .

تجدر الملاحظة هنا ان الماركسية تعطي للبروليتاريا ذاتها الصفات التي اعطتها المسيحية للمسيح ، وتحاول ان تضفي عليها خاصة الالوهية . فالبروليتاريا تشكل طبقة لا يُعترف بها كطبقة ، وأعضاؤها منبوذون من المجتمع . لقد لفظتهم الانسانية خارجاً ، وقد خسروا كل شيء يسمى الحقيقة، او المجتمع . ولكن هذا الوضع ذاته ، الذي خسرت فيه البروليتاريا نفسها ، سيحولها الى طبقة شاملة . فالشمول الذي تعانيه في أعماق سقوطها ، يصنع منها مخلص الانسانية ، ويضفي على صراعها الأساسي او الثورة الفضيلة التي تتوسط بين الانسان وذاته ، فتعيده الى الذات هذه . تلتقي البروليتاريا هنا مع المسيح في دوره ، فكلاهما يخرج من الألم ومن وضع تذوق فيه المهانة ، وكلاهما يتعذب ويتألم لأخطاء الانسان كلها ، وكلاهما يحقق وحدة الانسانية مع ذاتها .

أهمية كل انقلاب تقابل ، في الواقع ، اهمية موت المسيح في المسيحية ، او الرسول او الإله في الأديان الأخرى . فكلا الحالين يُعلن عن ولادة المجتمع الجديد ، او الانسانية الجديدة .

(السادس) : حاولت جميع تلك الايديولوجيات والحركات الانقلابية ،

كالأديان، ان تحقق، على هذه الارض، تقديس الفضيلة وازدراء الرذيلة واللذائذ الحسية السهلة؛ وكالأديان، أكدت على ضرورة التقشف، فكان التقشف يؤكد ذاته ، خصوصاً في الفوج الاول من قادتها ومؤسسيها ، في الاجيال الاولى التي تنشأ فيها ، وفي سياسة الدولة .

كان تقشف البيورتنز المعروف تقشفاً شاركهم فيه اليعقوبيون ، فأعلنوا حرباً شديدة على القمار ، وعلى الخمر ، وعلى الدعارة ، وعلى البطالة ، وعلى اي نوع من انواع الجريمة والرذيلة . اما تقشف الشيوعيين الروس فكان ظاهرة عامة ، على الرغم من المادية التي قالت بها الماركسية ، وعلى الرغم من تأكيدها على اسس السعادة الاقتصادية . زهد لينين المادي امر معروف ، وبعض اقواله تشابه اقوال البورجوازيين الكالفينيين ، كما حللها ماكس فابر . فعلى اثر انتصار الثورة ، كان الشيوعيون أقرب الى رهبنة منهم الى حزب يؤكد على مقاصد مادية ، وقد سلكوا طريق البيورتنز واليعقوبيين في مكافحة اللذائذ الحسية ، فحاربوا القمار والدعارة والحياة « الليلية » . لا شك في أن الشيوعيين بشروا بتحرير المرأة من القيود البورجوازية ، ولهذا ، نرى تلك الحرية التي اعطيت للمرأة في مسائل الزواج والطلاق والاجهاض ، إبان الثورة ؛ ولكن الشيوعيين لم يعنوا بذلك حق المرأة في الانسياق الى الفسق ، « على الطريقة البورجوازية » ، بل ارادوا منها ان تسلك كما لو كانت تعيش في المجتمع اللاطبقي .

تقتصر عضوية الحزب الشيوعي ذاتها على نخبة فقط من الذين يستطيعون ان يحققوا ، بالاضافة الى الشروط الاخرى ، شروطها « التقشفية » . فهي تفرض انضباطاً كبيراً في النفس ، وارادة على العيش البسيط وعلى العمل الصعب ، وتلزم صاحبها بتحقيق مقاييس أخلاقية عالية .

تمتد تلك الظاهرة الى الانقلابات الاخرى وخصوصاً النازية . اما وجودها في المسيحية والاديان الاخرى فأمر لا يحتاج الى تعليق .

يرجع التقشف « الديني » ذاك الى الايمـان الذي يعانيه الانقلابي ، والذي يتجاوز به حدوده البيولوجية والآنية. فهو يتركز على الايديولوجية الانقلابية بشكل يُجمّع كل قواه فيها ، فلا يحس آنذاك بجاذبية اللذائذ الحسية اليومية، وينظر الى جمهرة الناس المنغمسة فيها بشيء من الترفع والازدراء . فعندمـا نرى ان اليعقوبية او النازية تعلن مقاومتها لبعض اللذائذ الآنية تلك كالافراط الجنسي او الخمر مثلاً ، لا يكون ذلك بسبب حب السلطة ، وليس قصداً أخلاقياً فردياً ، بل ارادة الحركة بأن تكرّس كل نشاط لخدمة الانقلاب، اذ ان الافراط يعني خسارة نشاط يمكن استخدامه في تشييد البناء الانقلابي الجديد . تلك الايديولوجيات الانقلابية العلمانية لا تبشر بنوع من المسلكية الاسبارطية ترفض اللذائذ في ذاتها . فالمشاعر تجد مكاناً لها ، ولكن التعبير عنها يبرز، كما هو في الدين ، في خدمة قصد معين ألا وهو الايديولوجية الانقلابية وتحقيق ما تفترضه من مقاصد .

ترجع تلك الخاصة التي تطالعنا في جميع الايديولوجيات الانقلابيـة ، في دورها الديناميكي الثوري ، الى انقلابية الايديولوجية ، التي تفرض على الحركة والمشاركين فيها ان يعوا الهوة التي تفصلهـم عن باقي المجتمع ، وان يبلوروا بوضوح ، عداءهم وخصامهم مع العناصر الأخرى، وأن ينموا نشاطهم الثوري، وان يركزوا جهودهم في اتجاه محدد موحد . وكي يمكن للحركة ان تحقـق ذلك ، تجد ذاتها مضطرة لأن تتحرر من كل شيء يربطهـا بالنظام التقليدي وبالعناصر التي تسوده . ولكن ، بما أن تلك العناصر تنعم بخيرات المجتمـع وسلطاته والنظام التقليدي يرعى استثمارها وخيراتها ، وبمـا أن الحركـة الانقلابية تنبع من أساس شعبي ، وتتكوّن من جماهير مستثمرة ، فإنها تجد ذاتها مدفوعة الى رفض الملذات ، ليس كنتيجة لايمانهـا بقيم تتجاوز بها النطاق المادي البيولوجي فقط ؛ بل لأن الملذات تلك هي جزء من النظـام السائد ، وهي لا تستطيع، بسبب نزوعها الكلي، ان تقبل أية قرابة مع النظام المتّبع.

(السابع) : ان مفهوم العدالة، أو المفهوم الحقوقي، يتخذ شكلاً جديداً في

الحركات والايديولوجيات الانقلابية ، وهو ، في الواقع ، المفهوم الذي كان يرافق الأديان . وصف بوخارين، أحد ضحايا المفهوم الحقوقي الانقلابي، المفهوم ذاك مـــرة بقوله : « ان نـُبل اعتراف المتهـــم مبدأ حقوقي من القرون الوسطى » . فإن استطاع ان يؤكد ذاته في النظام الشيوعي فلأن العصور الوسطى لم تمت ، وهي لن تموت طالما أن هناك في الوضع الانساني قوى تفرض نشوء الايديولوجيات الانقلابية .

يولـّد هذا الاعتراف العام فرصة للتحول أو التطهر الجماعي والشخصي ، ولا يختلف عن الاعتراف الذي كانت تمارسه بعض الطوائف المسيحية . فهو ، في الواقع ، شبيه بالدراما اليونانية .

قد يبلغ الفرد الذي ينطوي على مشاكل معينة ، ويحفظها لنفسه ، شفاءً جزئياً ، لأنه يبقى في عزلته ، ولكنه يستطيع، عن طريق الاعتراف ، أن يقذف بنفسه في ذراعي الانسانية ، أو الحزب ، أو الكنيسة ، فـيرتاح من منفاه الأخلاقي. إنه ليس اعترافاً فكرياً فقط ، بل هو اعتراف يتم بتأكيد قلبي له وبتحرير للعواطف المكبوتة . عندمـــا يتم ذاك الاعتراف الفردي أمـــام المجموع – كما نرى ، على الأخص ، في الانقلاب الشيوعي الصيني– فانه يساعد في تطهير الآخرين وفي تأكيد وحدتهم مع الحزب أو الكنيسة . تلك الملاقـة بين الضحية وبين المجموع العقائدي واستخدام الاعتراف أو التعذيب في تأكيد وحدة هذا المجموع وضبطها ، لم تكن اكتشافاً حديثاً . لهذا ، نرى في التاريخ أن الكثير من تعذيب وقتل الضحايا كان يجري جهراً . « الساحرات » مثلاً لم يعذبن ويعترفن جهراً كي يعاقبن فقط ، بل كي يحقق تعذيبهن واعترافهن القصد الجماعي ذاك .

يماثل موقف المعارض في الحزب موقف المتهم بالكفر والمروق في الكنيسة . ففي كل منها يقبل الفرد مقدمـا بشرعية الحادث . فعندما يرى في الكنيسة معنى إلهياً ، أو عندما يعترف بـــأن البروليتاريا تنطوي على مهمة تاريخية ،

وعندما يقرُّ مقدماً بأن كل ما يحدث أمر يقرره الله أو منطق التاريخ ، يعجز المعارض أو الكافر عن مساندة عاطفته الشخصية إلى النهاية ، ضد الحزب الذي يمثل منطق التاريخ أو الكنيسة التي تجسد ارادة الله .

كانت المحاكمات التي كانت تثيرها باستمرار المحاكم الشيوعية ضد « الهرطقة والملحدين » تمزق وجدان كثيرين من الماركسيين ، وتولد أزمة نفسية عند كثيرين من المناصرين للشيوعية . يرجع الخطأ في هذه الازمات الوجدانية إلى اعتبار تلك المحاكمات نوعاً عادياً يجري تبعاً لاجراءات وقوانين مرعية . ان انفتاح محاكمات من هذا النوع ، في معناها الحقيقي ، يصعب على أناس يعيشون خارج الوجود أو الايديولوجية الشيوعية ، لانها ليست محاكمات سياسية في المعنى التقليدي ، بل هي قضية داخلية في حياة الحزب ، أو بالاحرى أحد طقوس العبادة ، وعمل مهم من أعمال الايمان الجديد . تكشف سخافة الحجج ذاتها في المحاكمات تلك عن العنصر الديني فيها . عبّر القديس انياس عن هذا بقوله: « يجب علينا دائماً ، كي لا ننحرف أبداً ، أن نكون مستعدين للايمان بأن الابيض الذي نراه هو أسود ان وصفته الكنيسة هكذا . »

كان المحكومون بالاعدام من الشيوعيين الروس في اثناء هذه المحاكمات يذهبون إلى الموت بهدوء تام ، وهي ظاهرة استوقفت انتباه المراقبين . لقد كانوا يؤمنون بأنه ، إن كانت الاحكام تساعد في تثبيت الدكتاتورية وفي اطمئنان الفلاحين الثائرين ، فلن تكون التضحية بحياتهم عبثاً .

المناقشات القانونية أو الفلسفية التي تدور في هذه المحاكمات ، وعاماً بعد عام ، في هذه الانقلابات ، هي مناقشات لا تقاس بمقاييس الحقيقة أو الخطأ ، بل بمقياس الكفر والايمان ، أي أنها مناقشات ومحاكمات لاهوتية وليس فلسفية قانونية . فالايديولوجية الانقلابية ترعى وتسهر على الفكر وعلى الحقوق والقانون ، وهي تتابع الملحدين وتنزل بهم غضب التاريخ .

(الثامن) : تتركز كل ايديولوجية انقلابية في عاصمة عالمية تتجه اليها انظار

المؤمنين من كافـة أنحاء العالم . فكما يتجه المسلمون الى مكة ، وكما يتجه الكاثوليك الى روما ، يرون في صوتها المقياس المطلق للخير والعدالة والسلوك الفردي ، كذلك يفعل الانقلابيون في الحركات الانقلابية الحديثة ، كل بالنسبة الى عاصمته ؛ فالشيوعيون في العالم قاطبة يتجهون الى موسكو – والى الصين في هذه الايام – يرون في صوتهـا صوتهم . ففي موسكو يجدون الحل لجميع القضايا الرئيسية التي يواجهونها . ان أي عمل يوجه ضد الاتحاد السوفياتي هو شر وظلم ، وأي عمل يأتي من الاتحاد السوفياتي يمثل العدالة والفضيلة والحق، لانه ينشأ في خدمة الانسانية قاطبة .

لهذا ، ان اصيب المراقبون بالدهشة امام الشكل الذي اتخذه الخصام بين الحزب الشيوعي اليوغسلافي والحزب الشيوعي الروسي ، فلأنهم لم ينظروا الى الأمر على ضوء المنطق الديني . كان ذاك الخصام يعبّر عن ذاته بطريقة مماثلة لطريقة الكنيسة ، في موقفهـا من الفرق المنشقة ، أو من الملحدين الخارجين عليها ، داعية إياهم الى الاعتراف العلني الصادق بأخطائهم ، ثم بتصحيحها .

(التاسع) : لا تملك احركات الانقلابية لغة وطقوساً مقدسة فقط، بل تملك ايضاً ، كالأديان ، كتباً مقدسة ، يقدسها الانقلابي كما كان يقدس المسيحيون الأولون اناجيلهم الخاصة . عبّرت صحف الاحزاب الشيوعية مثلاً عن هذه الظاهرة عندما كتبت بأن الكتاب الكبير الذي أصدره ستالين ، حول تاريخ الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي ، يعطي جواباً على كل الاسئلة المعقدة التي يُثيرهـا بناء المجتمع الاشتراكي ، ويصون الحركة ضد جميع الأخطاء والمزالق .

الكتب المقدسة تلك ، التي تحتوي على التعاليم الثورية التي يبشر بهـا أباء الثورة ، تقدم المقاييس العامة التي تقيس السلوك ، والتي يرجع اليها الانقلابيون فيقسمون ويبررون بهـا اعمالهم . فهي ، كالكتب الدينية ، تشكل السلطة النهائية التي تحكم على الاقوال والافعال . سلوك الانقلابيين بالنسبة اليها هو

السلوك ذاته الذي يطالعنا عند المؤمنين بالاديان التقليدية .

فعندما يقف بابوف مثلاً ، امـــام محكمة فاندوم ، يدافع عن حركته الثورية ويبررها ، تجده يسلك السلوك ذاته الذي اتبعه الثوريون المسيحيون في القرون الوسطى ، أمام سلطات الكنيسة التي تتهمهم بالخروج عن تعاليم الاناجيل . ففي هذه المحاكمة لا نجـــد بابوف يرجع الى القوانين المتبعة ، بل يأخذ كتب روسو ومابلي وموريلي وغيرهم ، فيقرأ مقتطفات منها ، ويسأل القضاة الذين ما زالوا يحيون في رعب دائم من شبح روبسبيير وسان جوست ، يسألهم لماذا يحاكمونه وهو الذي لم يفعل شيئاً سوى الايمان بتعاليم آباء الثورة ، ومحاولة تطبيقها. بشّر هؤلاء الآباء بضرورة العمل على تحقيق النظام الطبيعي ، وقالوا بأنه سوف يخلق السعادة الشاملة . إذن فطالما ان هذا النظام لم يتحقق، فمن الواجب على كل مؤمن بتلك التعاليم ان يعمـــل على تحقيقه وتنفيذه . لم تحقق الثورة هذا القصد بعـد ، فمن الضروري اذن الاستمرار في الثورة حتى يتحقق القصد .

نلاحظ الشيء ذاته في المحاكمات الشيوعية التي لا يرجع الفرقاء فيهـــا الى قانون ، بل الى الكتب والبيانات المقدسة .

(العاشر) : تحلّ الأجيال المقبلة في تلك الانقلابات محل الله ، في مكافأة وإثابة المؤمنين ؛ وهي التي توزع العقاب والثواب في مكافأة الأعمال الحسنة ، وفي اعطاء الحكم بالخلود . ففي الانقلاب الفرنسي ، نرى الظاهرة تلك جلية كل الجلاء . فمن ديدرو الى مدام رولان الى روبسبيير ، نـــلاحظ ان احترام الاجيال المقبلة قد حل محل عبادة الله ، وان الأمل في الاستمرار بالحياة ، عن طريق الاستمرار في ذاكرة الأجيال القادمة ، قد حل محـل الأمل بالخلود في السماء .

يعيد الموقف ذاته في الانقلابات الحديثة، فنراها تؤكد على الاجيال المقبلة، وتعبر عن مسؤوليتها أمامها ، وعلى المستقبل ، فتعمل ونظرها مركز عليه .

ففيها تجد تلك الانقلابات الحكم النهائي الذي يبرر التضحيات الحـــاضرة . فالايديولوجيات الانقلابية تنكر انـسان اليوم باسم انـسان المستقبل ، وتُخضع مصلحته ونشاطه له . الموقف ذاك هو موقف ديني لا يجـــد اية حجة تبرره اكثر من تلك التي كانت تبرر الموقف الذي اعلن ملكوت السماء .

(الحادي عشر) : ان الايمان بالايديولوجيات الانقلابية يحقق العجائب أيضاً، كما يفعل الايمان بالمسيح او الكنيسة . فإن كان الثاني يشفي الأمراض بلمسة او بكلمة من المسيح او من قديس ، في لورد او في غيرها ، فان الايمان الاول ايضاً يشفي المؤمنين بقراءة الكتب المقدسة ، بصورة القائد او بكلمة منــه . يبلغ هذا الموقف، في بعض الاحيان، حداً هزلياً . ففي كتابه « العلم والحياة اليومية» نلحظ هالدان يقول : « لقد كنت أعاني حمّى معدية مدة خمسة عشر عاماً ، حتى قرأت لينين وكتاباً آخرين ، كشفوا لي عن مساوىء مجتمعنا وعن طريقة معالجتها ؛ ومنذ ذلك الحين لم اعد بحاجة لأية معالجة قط » . يزداد هذا الوجه غرابة عندما يعلم القارىء ان هالدان ذكر مـــا ذكره في معرض دفاعه عن صحة المادية الديالكتيكية .

(الثاني عشر) : تحاول الأقليـــات القائدة ، التي تشرف على الحركات والايديولوجيات العلمانية دائمـاً ، ان تترجم المثال على ضوء الواقـــع ، الذي يستحيل ان ينضبط فيها تاماً ، مما يحدث بينها تناقضاً وانشقاقاً . لهذا ، يمكن التعميم والقول بأن جميع الأديان والايديولوجيات العلمـــانية تولّد مدارس مختلفة متناقضة في تفسير العقيدة الأساسية .

(الثالث عشر) : تأبى الايديولوجيات الانقلابية الحديثة النقد، وتؤمن بأنها خارج النقد ، وأن النقد لا يستطيع ان يتناولها ، وبهذه الخاصة يظهر روحها الديني . لاحظ المفكرون الاجتماعيون منذ مدة طويلة ، ان المواقف الدينية لا تتأثر بالنقد ؛ يصح اذن القول بأن انغلاق الايديولوجيات الحديثة ضد النقــد يدل على خاصة دينية فيها .

(الرابع عشر): تتميز الايديولوجيات الانقلابية الحديثة، كالأديان الغيبية، بثقة مطلقة بالنصر النهائي، فتؤمن بأن التاريخ يعمل لها، وبأنه سيعمل لها، وبأنه، بالنهاية، سيقف الى جانبها وينصرها في أهدافها. لذا، كان الفشل والاضطهاد والنكسات لا تؤثر بها. أصيب ارنست رنان بالدهشة، عندما وجد ان الخيبة لا تطال الاشتراكيين. فقد رأى أن هؤلاء «يُعيدون الكرة والكفاح بعد كل فشل يصابون به، لأنهم يؤمنون أن الحل النهائي، وان لم يتحقق بعد، فانه سوف يأتي حتماً في النهاية». الشك بوجود هذا الحل النهائي أمر غريب عنهم لا يحدث لهم، وفي هذا تبرز قوتهم؛ لهذا، تنبأ رنان بأن الاشتراكية ستكون الدين الجديد للغرب، وبأن طبيعتها «الدينية العلمانية» ستقود الى اعطاء معنى ديني للاقتصاد والسياسة.

(الخامس عشر): الايديولوجيات الحديثة تقدم أجوبة وحلولاً نهائية لجميع القضايا الانسانية الأساسية، مما يكفي، وحده، لاعطائها الخاصة الدينية. العلم يقدم أجوبة جزئية وليس أجوبة مطلقة. تقدم الفلسفة أجوبة شاملة، ولكن على الصعيد النظري فقط؛ والسلوك الانساني يثير، كالعلم، مشكلة اثر كل مشكلة يحلها. أما الموقف الديني فانه يزعم تقديم الحل النهائي لكل منحى من مناحي وجود الانسان. هنا، تلتقي الايديولوجيات العلمانية بالأديان الغيبية. فقد رأى راسل، في الواقع، أن أخطر ميزات الايديولوجيات الحديثة تبدو في هذه الخاصة، لانها تحيي دور الكنيسة في العصور الوسطى؛ وتنشأ في قبول متعصب لعقائد تتجسد في كتب مقدسة؛ وفي رفض أي تدقيق انتقادي فيها؛ وفي اضطهاد قاس ـ وبتعبير راسل وحشي ـ لكل من يرفضها.

(السادس عشر): ان ايمان الفرد بالايديولوجية العلمانية الانقلابية هو ايمان ديني؛ لانه ايمان كامل يقود الى انضواء تام في الحركة الانقلابية التي تعبّر عنها؛ والى تكريس ناجز للحياة الفردية في خدمة الحركة، تكريس لا يكون واعياً او جانبياً للفرد، لأن من يكرس نفسه بهذا الشكل يسلك بوحي ضغط

باطني ، ويحسُّ احساساً داخلياً عميقاً بواجب الارتباط بالحركة . هـذا الولاء العفوي هو الولاء الذي تتمكن الأديان فقط من خلقه . وذاك التكريس الذاتي الكلي للايديولوجية ، والتجاوب العميق مع الحركة ، والنكران الذاتي في سبيل الحركة ، والازدراء للمنافع المادية التي يكابدهـــا الانقلابي من أجـــل الايديولوجية والحركة ، والأخوة الفتية التي تبرز في الحركة كا يصفها مالرو ، كلها تكوّن خصائص تقترن بموقف ديني فقط .

كثيرون من الذين انتموا الى تلك الحركات الانقلابية الحديثـة ، وصفوا تجاربهم بأنها تجـــارب دينية ، وذكروا بأنهم انتموا الى الحركات تلك، لأنهم رأوا فيها تحقيقاً لمملكة الله ، وكانت تعني بالنسبة اليهم عالماً جديداً .

(السابع عشر) : ان معتنقي الايديولوجيات الحديثة يؤمنون ، كأتباع الأديان ، ان مذهبهم ضروري لنجاتهم ، وأن الايمان بها يجعل النجاة ممكنة .

(الثامن عشر) : وحدة العالم والحياة خاصة يشارك فيها النوعان . فكل منهما يحمل صورة عالم تعتبر ان الحياة الانسانية ومجرى الأحداث يشكلان حركة تنبثق من بداية معينة ، وتنتهي في نهاية محددة ، ويحقق الانسان ، أثنائهـا ، نجاته او هلاكه .

(التاسع عشر) : اعطت الأديان مكاناً للشر ممثلاً بالشيطان . يطالعنا الشيء ذاته في الايبولوجيات الحديثة . فكل منها حاولت معـــالجة مشكلة الشر في العالم ، وقدّمت رمزاً له .

(العشرون) : ترقب الايديولوجيات، كالأديان، قرب ظهور الدنيا الجديدة. فكل منها ينتظر أن ينشأ المجتمع الجديد بدون ابطاء وفي القريب العاجل .

(الحادي والعشرون) : كانت كلمتا خاطىء وكافر، في الدين، أسوأ الصفات التي يمكن إلصاقها بأي فرد . ولكن في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة ، استُبدلتا بكلمة خائن ، وهي كلمة تنطوي على جميع ما كانت تنطوي عليـه

كلمتا خاطىء وكافر من مساوىء .

(الثاني والعشرون) : تتركز هذه الايديولوجيات على فكرة انسان جديد، على فكرة ولادة جديدة للانسان ؛ تلك الفكرة هي فكرة دينية تشارك فيها الأديان .

هذه الملاحظات العامة كافية كي تبرز وتعلن ، بوضوح اكبر ودقة أشد ، الشكل الواحد العام الذي يسود جميع الايديولوجيات الانقلابية ، من أي نوع كانت ، علمانية او غيبية ، ومهما اختلفت في المضامين التي تحشو فيها الشكل العام ذاك .

الكشف عن هذه لطبيعة الدينية الواحدة ، والتدليل على مطابقة الايديولوجيات العلمانية الحديثة ، عنصراً عنصراً ، مع الاديان التقليدية في تركيب واحد عام ، يعني ، في الواقع ، الكشف عن سر نجاحها وجاذبيتها الكبيرة للناس . ان السيكولوجيا اللادينية او التي ضد الدين ، والتي تبشر بها او تولدها ، هي ، في الواقع ، سيكولوجيا دينية معكوسة . السيكولوجيا الدينية باقية فيها تسودها وتميزها ، ولكنها تبرز دون قاعدتها الغيبية . لهذا رأينا ، كما بيّنا سابقاً ، أن هذه الايديولوجيات تضطهد الدين ، وانها تبرز بذلك لأنها هي الاخرى تقوم مقام الدين .

بيّنت الدراسات الاجتماعية والفلسفة الاجتماعية بوضوح ان فعالية الايديولوجيات تلك ترجع الى طبيعتها الدينية . فدراسات باريتو ، راسل ، بارديايف ، كاينس ، موريس ، جوريان ، مونارو ، بيجو ، كالفه ، ميشالز ، بولاس ، بوركانو ، روهايم ، لوث ، دركهايم ، الموند ، اي جاسا ، ميشاله ، اليوت ، استان ، فروم ، نيبهور ، تيليك ، داوسن ، شامبيتر ، دي مان ، دوفارجه ، وغيرها كشفت عن الطبيعة الدينية في الايديولوجيات العلمانية الحديثة وقالت بها .

تفسّر هذه المقارنة بين تركيب الايديولوجية العلمانية الانقلابية وبين الاديان

الغيبية، التي تكشف عن المطابقة العامة بـــين عناصر الاثنتين، الصراع الحاد بينهما . فالايديولوجيات الحديثة تقدم رفضاً قاطعاً للاديان التقليدية ، لانهـا لا تمسها من الخارج فقط ، بل تنقضها في كل عنصر من عناصر تركيبها بعناصر اخرى تشابهها وتبشر بها . ان جميع العقائد الاساسية في الدين وجميع مقوماته تنتقل وتنعكس واحدة واحدة في الايديولوجية العلمانية الانقلابية . لهذا ، لم يكن غريباً ان يبرز التناقض الحاد المطلق بين النوعين فيسود التاريخ الحديث .

الاخلاقيــة الانقلابيــة
بين غيبيـة وعلمانيـة الايديولوجيـة الانقلابيـة

ترتكز اخلاقية الفرد عادة في قيم تنشأ في ثقافة أو مجتمع معين ، ولكنها قد ترتكز ايضاً الى قانون او مفهوم غير مكتوب ، لا يجـد تعبيراً له في القيم والنظم المتبعة . تطالعنا هنا الاخلاقية الانقلابية بأجلى صورها . فروسو مثلاً ، وهو يرفض العادات والتقاليد ، باسم العودة الى الطبيعة ، ينشيء اخلاقية انقلابية جديدة ، في قانون او نظام غير مكتوب . يبدو هذا الاستقطاب في قواعد القيم الاخلاقية كظاهرة عريقــة في القِدم ، ترافق الوضع الانساني في جميـع ادواره . أثاره سوفوكليس منـــذ زمن بعيد في شخصيتي إسمين وانتيجون . فكلاهما تتبع اخلاقية معينة ، ولكن بينما كانت الأولى تمثل أخلاقية النظام والتقليد والشريعة السائدة ، عبّرت الثانية عن اخلاقية انقلابية تبعاً للتقليد الانقلابي الذي لا يتغير ، اي بالرجوع الى قوانين غير مكتوبة – يعني

قوانين السماء – تقاوم وترفض النظام وقوانينه التقليدية .

فبما ان الدين كان يمثل لتقليد والقوانين والشرائع والنظم المتبعة ، كان الهدف الانقلابي في الايديولوجيات الانقلابية الحديثة خلق اخلاقية علمانية او زمانية مستقلة عن الاديان الغيبية ، أخلاقية لا تبالي بالدين وتنقضه ، وتبرز ، بدل اخلاقيته التي تبشر بالطاعة ورفض هذا العالم ، اخلاقية استقلال وسعادة تُقبل على العالم بشوق ومحبة .

لذلك ، كانت التجربة الانقلابية تجربة أخلاقية ، يميز الانقلابي فيها بين نظام يستحق الطاعة والولاء ، وبين نظام استبدادي من الواجب المقدس مقاومته ومحاربته . يفرض التمرد الانقلابي ، بشكل حتمي ، تقييماً أخلاقياً سلبياً ضد الوجود التقليدي بجميع ما ينطوي عليه من سلطات ونظم وقيم . التمييز ذاك هو دوماً تمييز اخلاقي . ان مجرى الطبيعة والتاريخ ليس اخلاقياً ، فهو بالأحرى لااخلاقي ، ويكمن وراء الخير والشر ؛ ولكن التمرد الانقلابي يطرح عليهما مشكلة اخلاقية صريحة .

تبشر الاخلاقية الانقلابية بأن السلوك الفاضل في الانسان هو ذلك السلوك الذي يعمل تبعاً لتعاليم فلسفة حياة او ايديولوجية انقلابية معينة ، وتؤمن بأن تلك التعاليم ليست مصدراً بين مصادر أخرى ممكنة للأخلاق والسلوك الاخلاقي وحسب ، بل هي المصدر الوحيد لجميع القيم ، ولجميع عناصر الأخلاق والسلوك الاخلاقي .

تعني الايديولوجية الانقلابية احكاماً وقوانين تنبع من نظام ايديولوجي يكشف عن نظام طبيعي ، يقبله المؤمنون ويريدونه . فهو يمثل النظام الأخلاقي ذاته ، فيتحقق الفرد اخلاقياً بالسلوك تبعاً لهذا القانون وبموجبه ، اذ ان كل ايديولوجية انقلابية تبشر بأخلاقية جديدة ، لأن كل ايديولوجية ، من هذا النوع ، تنبثق من مبدأ عام يميزها . لهذا ، فهي تنقض ، بشكل تلقائي ، الاخلاقية التقليدية السائدة ؛ فعندما يقول بعض المفكرين بأن

ماركس ، على الرغم من نقضه النظري الضعيف للدين ، لم يرد ان ينكر الاخلاقية المسيحية ، وان تحرير الاخلاقية الماركسية من جميع التقاليد يرجع الى اتباعه ، يُعتبر قولهم ، في الواقع ، لغواً ، لأنه يجعل مسألة الاخلاقية الانقلابية مسألة أفراد وإرادة فردية ، بينما هي ، في الواقع ، مسألة ديالكتيك ذاتي ، يفرض على كل ايديولوجية انقلابية أن تتبع خطاً اخلاقياً معيناً ، من خواصه الأولى رفض التقاليد الأخلاقية السابقة .

ان الخاصة الأداتية الذرائعية [1] في الأخلاقية السوفياتية ، كانت ولا تزال هدف النقد الغربي الأول ، الذي يُتهمها بأنها تبرر دائماً الوسيلة بالغاية ، وهو ، في نظر النقاد، مبدأ لاأخلاقي . تخضع كل ايديولوجية انقلابية لذاك المبدأ ، والنقد الذي يوجه اليها ، على هذا الاساس ، هو ، في الواقع ، سهم طائش ، لانه ينظر اليها من الخارج وليس على ضوء ديالكتيكها الداخلي ، لان الايديولوجية تحاول ، بمنطقها الخاص ، انشاء مجتمع يحقق في مفهومها الشروط الضرورية لنمو وتحقق جميع الطاقات والامكانات الفردية والانسانية لجميع أفرادها . كانت الايديولوجية الليبرالية تتبع الطريق ذاته في دورها الثوري الديناميكي ، ولا تزال تتبعه الى حد بعيد . فالفكرة التقدمية التي كانت تميزها آنذاك ، كانت تعني ، في الواقع ، عقلنة وتبرير كل بؤس أوحرمان او آلام أو عنف في الحاضر ، كشرط لزوالها كلها في المستقبل .

لهذا ، تنشأ الذرائعية في خدمة أخلاقية شاملة ، وتكريس المصلحة الفردية يعني خدمة الانسان . يعتمد الانقلاب الايديولوجية الانقلابية كمقياس عام يقيس به الأوضاع السائدة ، ولكنه يؤكد دائماً صورة المجتمع الجديد الذي تنطوي عليه الايديولوجية ، كشيء يعوض على المؤمنين والناس الآلام والتضحيات الحاضرة .

تطرّح الاخلاقية الانقلابية الضمير الفردي ، والمسؤولية الشخصية ،

---

١ - Instrumentalist

واستقلال الفرد الاخلاقي ؛ فهي تخضع ارادة الفرد للارادة الايديولوجية العامة الجديدة التي تزعم أنها تمثل الحقيقة المطلقة . ففي الانقلاب الكبير ، تعتمد القوانين على أحكام الارادة الثورية التي تعمل بوحي الايديولوجية ، وليس على اي تقليد أو عادات . تتركز جميع النظم وبرامج الدعاية والتعلم على انماء الولاء والاخلاص للايديولوجية .

عبّر لينين عن هذه الأخلاقية عندما أعلن : « انني أعتبر أي عمل نافع للحزب عملاً أخلاقياً ، وكل عمل يؤذي الحزب عملاً لا أخلاقياً » .

أعلن باكونين المبدأ ذاته ، عندما كان يبشر بأن « الثورة تبرر كل شيء دون اي تمييز » .

اعتمدت جميع الاديان وجميع المذاهب وجميع الايديولوجيات الأخلاقية ذاتها . لم يكن اليسوعيون أول من قال بأن الغاية تبرر الواسطة ؛ فجميع الحركات الانقلابية اعتمدت المبدأ ذاته ، واعتبرت ان مقياس انسانية الفرد يبرز في درجة الولاء لها ، وأن الرجل الكبير هو من يخدمها ، وأن جميع الناس الآخرين هم من الحمقى والمنحلين . تخضع جميع التغيرات التي تتعرض لها المواقف الاخلاقية في الحركة الانقلابية ، دائماً وباستمرار ، لمبدأ واحد عام ، وهو الحكم عليها على ضوء الايديولوجية .

كانت الفضيلة تعني ، في العهد اليعقوبي ، أن يركز الفرد سلوكه على مصلحة الشعب ، وأن يقرن إرادته بإرادة الشعب ، كما تراها وتفهمها الحركة الانقلابية . أعطت احدى الصحف اليعقوبية ، آنذاك ، في احدى مقالاتها ، صورة واضحة عن الاخلاقية الانقلابية التي تخضع كل شيء لمصلحة الايديولوجية ، وتقيس كل شيء بمقياسها ، وتستخدم كل الوسائل ، مهما تفهت ، في سبيل خدمة مقاصدها . فقد جاء في المقالة تلك ، « كن ابناً عاقاً ، أباً شريراً ، زوجاً شريراً ، صديقاً شريراً ، مواطناً شريراً في نظر القانون ، بدون ايمان ، بدون شرف ، بدون فضائل ، بدون كفاءات ؛ بدون مركز ، مفلساً ، مريضاً ،

غير أنك ان كنت وطنياً ، تصبح النموذج والمثال للمواطنين الصالحين » .

فإن كان ستالين قد وُصف من قِبل « البعض » بأنه أكبر سفاك دم في التاريخ ، فلانه كان يعمل بموجب روح انقلابي ، وتبعاً للتقليد الماركسي الذي أعلن بوضوح بأن وسائل العنف هي وسائل تقدمية ، عندما تكون في خدمة المستقبل الالفي الجديد . لقد اتبع ، في الواقع ، ديالكتيك الماركسية الانقلابي ، واعتمد قاعدتها التي تقول بأن دخول مملكة الحرية الجديدة يفرض اطراح أية مقاييس أخلاقية مستقلة . عبّر ماركس عن ذلك عندما كتب لانجلز بضرورة وضع مفاهيم الواجب والحق والحقيقة والاخلاق والعدالة ، حيث لا يمكن لها أن تؤذي ؛ ولينين أعلن: «ان الاخلاق تخضع» بالنسبة الينا» خضوعاً تاماً لمصالح صراع البروليتاريا » . لهذا ، قال لينين باللجوء الى جميع الوسائل من عنف ، وكذب ، واحتيال الخ ... في خدمة القضية الشيوعية .

يذكر ماركوس ان الديالكتيك الماركسي لا يعني فقط نقض المذاهب الاخلاقية المجردة ، كتشويه ايديولوجي للواقع» لانها تزعم انها غير مشروطة» او غير مرتبطة بأوضاع معينة ، بل يعني ايضاً قبول بعض المبادىء الاولية لاخلاقية انسانية مستقلة عن كل محتوى طبقي . فالفلسفة الماركسية كانت تؤكد ، منذ نشوب الثورة الشيوعية وباستمرار متزايد ، ان المبدأ الماركسي القائل بأن وعي الفرد يعبّر عن وضعه الاجتماعي لا يلغي وجود قيم اخلاقية عامة ، او صحة القيم هذه ، لانه ، مهما اختلفت اساليب واشكال الوجود الاجتماعي ، تظل هناك بعض العلاقات والخصائص التي تميز جميع اشكال المجتمع المتحضر ، وتعبّر عن ذاتها بقواعد عامة للسلوك الاخلاقي ، تصح لجميع الناس. ولكن القواعد العامة هي طبعاً تلك التي تحددها الايديولوجية الشيوعية . فكل ايديولوجية انقلابية تؤكد ان اخلاقيتها ذات صحة موضوعية عامة ، لان الاهداف الخاصة التي تسعى اليها تنطبق مع مصلحة الانسانية العامة . هذه الدعوى تميز الايديولوجيات العلمانية ، كما كانت تميز الاديان الغيبية .

فمن لا يستطيع ان يكشف عن هذا العنصر الأخلاقي في الحركة الانقلابية ،

يتهمها بأنها انتهازية ، لا تتردد امام اية وسائل في خدمة اغراضهـا . ينظر الانقلابي الى الايديولوجية التي يؤمن بهـا ، بشكل صوفي ديني يسمح « بالصفاقة » ، وفي الواقع ، يشجعها عندما يتعرض للنظم المتّبعة . ولكن ما يجب التلبيه اليه هو الأسباب التي تجعله « صفيقاً » ، والموضوعات -التي تـدور الصفاقة المزعومة عليها . الصوفية العقائدية الانقلابية هي التي تولد أخلاقيـة الفرد الانقلابي ، وهي أخلاقية تعلو فوق الاخلاقية الانسانية العادية ، وتضع أتباعها خارج المتطلبات التي يرقبها الناس عادة من الفرد او القائد العـادي . يسخّر الانقلابي لخدمة ،الأغراض والمقاصد التي يشتقها من الايديولوجية الانقلابية، القانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والصديق ، ولكن في اشكالها السائدة . فطالما يسخرها في خدمة الصوفية العقائدية الجديدة التي تسود وجدانـه ، فإن كل خطوة او عمل في هذا السبيل يشكل ، في نظره ، القـانون ، والوفاء ، والحقيقة ، والشرف . فالايديولوجية الانقلابية التي يرجع اليهـا تمثل له أعلى وأسمى وأكمل تجسيد للأخلاقية الاجتماعية ، وتدعم شخصيته باعطائه شعوراً بالحرية والواجب،وتجعل الشخصية تلك تتجاوز حدودها الفردية يجعلها تتأمل بخير وعالم يكتنان وراء مصالحه الآنية .

تبدأ الاخلاق حيث يبدأ الجهد والصراع والتضحية وتكريس الذات ، في سبيل شيء يتجاوز الذات . تعلو الحياة الاخلاقية على الطبيعة المادية بطبيعـة جديدة أسمى وأرفع ، هي الطبيعة الوحيدة التي تميز الفرد وتشكل إصالتـه الانسانية . فهي طبيعة روحية تولدها مواقف ايديولوجية عقائدية تجعـل الانسان يُقبل على الجهد الكبير الذي يفرضه انماؤها والولاء لها . فبدون هذه المواقف التي تسود حياتنا الباطنية الوجدانية ، يصبح من العسير جداً على الفرد ان يتجاوز حدوه ذاته المادية . ان الاخلاقية الانقلابية التي تثير نقمة الفرد العادي هي ، في الواقع ، طريق للتجاوز الذاتي ذاك ، وتحقق حريـة الفرد الاخلاقية التي تحرره من المقاييس الخارجية الموضوعية في الادوار التي تنهار فيها المواقف الايديولوجية الحية .

الاخلاقية الانقلابية تعني صعيداً جديداً من السلوك يعتمده الانقلابي ويعانيه في وجه وضد كل ما يعترضه من عثرات ممكنة. فهو عمل يبلور ويحول ، وليس حياة باطنية تترسخ في التأمل . كان نيتشه نفسه ، على الرغم من حملته العنيفة ضد الاخلاقية المسيحية ، ورغم عدائه الصارخ لها ، يكنُّ احتراماً كبيراً للمسيح، ليس لأن المسيح أنشأ معتقداً جديداً ، بل لأنه أبرز طريقة جديدة في الحياة . يظهر الفداء المسيحي الحقيقي ، في نظر نيتشه ، بالنجاة من العالم ، عن طريق توليد عالم باطني وجداني جديد ، وليس بانشاء عالم آخر وراء هذا الذي نعيش فيه . رفض المسيح اخلاقية المجتمع التقليدية باسم العالم الوجداني الجديد، وتلك خاصة كل اخلاقية انقلابية ؛ فهي تكن « وراء الخير والشر » ، اي وراء مقاييس الخير والشر السائدة ، ولكنها تربط الحياة الباطنية بحقيقة خارجية . الاخلاقية التي تقتصر على حياة باطنية هي اخلاقية عاقرة ، لأنها تفصل بين الذات وبين الخارج ، ولأن لا مندوحة للحياة الباطنية من اتخاذ مادتها الاولى من خارج الوجدان الفردي . اننا نستطيع ان نفكر حول أشياء وليس حول وعي مجرد ، وكل وعي يتحدد بالنسبة الى شيء خارجه .

لهذا ، كانت التجربة الانقلابية لا تكتفي بتوليد شعور بالتحرر العميق وبالحرية الدافقة ، بل إيمان بأن طريق التحرر هذا يؤدي الى بناء عالم جديد ، عن طريق العمل الثوري . الايديولوجية الانقلابية هي دائماً ايديولوجية عملية ، لأنها تفرض ذاتها ، وتكسب الولاء لها ، لانها تستطيع ان تفسر المرحلة الانتقالية ، وأن تبلور الوضعية الانقلابية ، وان تنشىء قواعد مسلكية جديدة .

تؤكد الايديولوجية الانقلابية دائماً على وحدة الناحية النظرية والناحية العملية ، على وحدة الحياة الباطنية والسلوك . انه لمن الخطأ القول عادة بان الماركسية تمثل نقطة تحول ، لانها أكدت على دور الفلسفة العملي ، ولأنه يرجع الى ماركس الفضل في القول : « لقد كانت الفلسفة تفسر العالم في الماضي ، وقد آن لها ان تحول العالم » . قد ينطبق ذلك على الفلسفة بشكلها

الميتافيزيقي او الفلسفي الاجتماعي الصرف . اما الايديولوجيات الانقلابية – والماركسية من هذا النوع – فهي فلسفة حياة في التطبيق ، تؤكد كلها على وحدة الصعيدين ، الصعيد النظري والصعيد العلمي . ففي كل ايديولوجية نرى ان المعرفة الفكرية هي معرفة غير مفيدة ، وان الفكر الصحيح هو الفكر الذي يستطيع ان يؤثر في الوسط الخارجي .

أكد أوجستين على هذه الناحية بقرون عديدة قبل ماركس . فقد حدد الحقيقة بأنها نشاط ينبع ليس من الفكر فقط ، بل من الارادة ايضاً . فاتجاه ارادتنا هو الذي يوجه عقلنا ، ونحن نعرف فقط ما نريد ان نعرف .

يقول جوزيه رايس بأن هناك شيئاً واحداً أكيداً عن الدين ، وهو انه ينطوي على معنى عملي ، يستحيل دون قصد اخلاقي . فالدين يتميز ، بالاضافة الى كونه نظرية عامة عن مظاهر العالم ، بروح تدفع الى العمل والى نوع معين من الشعور . ينطبق ذلك ليس فقط على كل ايديولوجية ، بل ، في الواقع ، على الفلسفة ذاتها . يقول راسل ان الفلسفة ، كما هي متبعة في الجامعات الغربية ، من حيث الغاية على الاقل ، جزء من تحصيل المعرفة ، وتحاول ان تحقق التجرد ذاته الذي يميز العلم ، ولا تعتبر ذاتها ملزمة بالوصول الى نتائج في طبيعة الدولة ، ويرفض الكثيرون من مدرسيها أي موقف يحاول التأثير في آراء الطلاب السياسية ، او اية نظرية تقول بأن على الفلسفة ان تنشر الفضيلة. ولكن راسل يضيف فيقول بأن هذا النوع من الفلسفة حديث جداً ، وانه يشكل ظاهرة شاذه حتى في العالم الحديث . فهناك مفهوم آخر برز منذ العالم القديم ، واليه ترجع الفلسفة بما احرزته من اهمية سياسية واجتماعية ، وفيه حاولت الفلسفة ان تحقق تركيباً موحداً من الدين والعلم ، او بالاحرى ان تخلق مذهباً في طبيعة الكون ومكانة الانسان فيه ، يؤدي الى اخلاقية عملية تثقف بما يُعتبر افضل نمط وجودي ممكن . كانت الفلسفة تتميز عن الدين في كونها لا تعتمد على تقليد او سلطة ، وعن العلم في ان جزءاً اساسياً من قصدها يبرز في تعليم الناس كيف يجب ان يعيشوا .

كانت الفلسفة تعني ، في بعض الاحيان ، طريقة مـا في النظر الى العالم والتأمل فيه وفي قدر الانسان . فهي ظاهرة نجدهـا حتى في قصص فولتير الفلسفية ، او في رسائل مونتسكيو الإيرانية . ولكن الفلسفة عنت ايضـاً الفيلسوف الذي حاول ان يستوحي من المعرفة السائدة نظرية يستخدمها في تحويل وتغيير العالم . تقدم جمهورية افلاطون لنا مثالاً بارزاً عن ذلك . تلك الفلسفة هي النوع الذي تنبثق الايديولوجية الانقلابية منـه وفيه . ان تلك الارادة في تغيير العالم هي مـا يُعطي معنى لدراسات كدراسة موتشيالي ، عندما يتكلم عن المدينة المثالية التي تنشأ عليهـا الطوباويات ، أو كدراسة باكر عندما يتكلم عن المدينة السماوية في فلسفة القرن الثامن عشر .

ان الفلسفة التي تنبع منها الايديولوجية الانقلابية ليست فلسفة تأمل في معنى الحياة او وضع الانسان ، ولكنها أداة يسود الانسان فيها التاريخ . تشارك الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة الاديان التقليدية الغيبية ، في الوحدة التي تؤكد عليها بين الفكر والعمل ، أو في الارتباط الوثيق الذي تعلنه بين فلسفة الحياة التي تنبع منها ، وبين أحكام السلوك التي تعتمدهـا ؛ لهـذا ، يخطىء من يؤكد ، كسومبارت مثـلاً ، على طبيعة الماركسية النظرية المحضة .

عبّر جون آدمز عن هـذه الخاصة في الايديولوجية الانقلابية ، عندما كتب بأن الثوار الاميركان الذين دُعوا الى تجربة الثورة الكبيرة ، اكتشفوا ان العمل، وليس الاستقرار، هو الذي يولد سعادتهم. رأى لوثر ان القدر الأول الدائم لكلمة الله هو ان ينقلب العالم بسببها رأساً على عقب . فإرادة الله تأتي كي تغيّر وتحيي الارض كلها . امـا كياركجارد ، فبعد ان يصف العصر الحديث كعصر تفكير دون حماسة ، يقول بان عصراً دون حماسة هو عصر تجريد ، عصر تفكير وليس عصر عمـل . العصر الثوري هو عصر عمل ، ولكن عصرنا هو عصر اعلانات تجارية .

نجد هنا صراعاً بين الأخلاقية الانقلابية، التي تنبثق من ايديولوجية علمانية

ترجع إلى التاريخ والمجتمع ؛ وبـين تلك التي تنبع من الأديان الغيبية . يلتقي النوعان في الشكل العام الذي حددناه فـيما تقدم ، ولكن ، بسبب الجذور والقواعد الميتافيزيقية المختلفة ، يُصبح عداؤهما عفوياً وحاداً ، لأنّ كلاهما يريد الإنسـان ، كل الإنسان . فالاختلاف إذن يرجع إلى اختلاف في القواعد الميتافيزيقية ، أي إلى التناقض الظاهر بين غيبية الواحدة ، وعلمانية الأخرى. لهذا ، سوف أناقش هنا الناحية تلك ، أي الاتهـام الأساسي الذي توجهه أخلاقية الايديولوجيات الغيبية ، ضد أخلاقية الايديولوجيات العلمانية . الاتهام ذاك يزعم ، بكلمة مقتضبة ، أن موقفاً أخلاقياً صحيحاً يستحيل دون الايمان بالله أو بعـالم آخر . إن العقل الغربي التقليدي أو العقل الديني الغيبي يرى أن أخلاقية متينة تعجز عن تأكيد ذاتهـا بدون الايمان بإله ، بروح ، بعقاب وثواب ، وبخلود الروح . الجواب على هـذا الاتهام ينشأ على صعيدين : صعيد عام ، وصعيد خاص . فعلى الصعيد الأول ، نرى أدياناً أو مذاهب ، تعارف الناس على تسميتها بأديان ، ولكنها لا تتميز بتلك الميزات ؛ ثمّ هنـاك ايضاً مجتمعات لا تعرف هذا النوع من « الغيبية » ، ولكن ذلك لا ينزع عنها الطابع الأخلاقي أو نبل السلوك الانساني .

فالبوذية مثلاً لا تؤمن بأن هنـاك روحاً أو أن هناك إلهاً ، وتعتـبر الجوتاما[1] حقيقة لاواعية ولا يمكن الوصول اليها ، فتـقدم بذلك تكذيباً لهكذا منطق أو اتهام . فمن ميتافيزيق ينكر الله ، ومن سيكولوجيا لا تؤمن بالروح ، نشأ مذهب نجح ، الى حد بعيد ، بالتأثير تأثـيراً حسناً في حياة وسلوك مئات الملايين من الناس .

تقدم الكونفشية لنا مثلاً آخر . فقد تغلغلت بتعاليمها في « دم وعصب » الحياة الصينية الى درجة جعلت تاريخها أطول تاريخ لأية عقيدة دينية ، وتتميز بوحدة تمتد الى آفاق بعيدة ، وبحضـارة تتركز في تماسك العـائلة ، وتعيش

---

١ - Gautama

وتمتد ، بينما تنهار اليونان ، وتبلغ روما أوجها وتموت ، وتزول شعوب القرون الوسطى والعصر الحديث عن الخريطة .

ان هذين المذهبين ، على الرغم مما بينهما من تناقض في النموذج الأخلاقي ، اذ ان انسان الكونفشية لم يكن انساناً منعزلاً بل مُقبلاً على الحياة ، لا يتجه نحو تكامل القداسة ، بل نحو واجبات الحياة ، هدفه ليس الرهبنة بل العائلة ؛ هذان المذهبان أدّيا الى أخلاقية مهذبة مصقولة سامية ، وكانا ينتجان ، طيلة قرون متواصلة ، نماذج انسانية عليا ، لا يمكن للانسان ان يتعرف عليها بدون احترامها ومحبتها . لهذا ، نرى كريستيان وولف يحاضر في المانيا ، عام ١٧٢١ ، عن الأخلاقية المجردة عن الدين ، ويمثل على ذلك بالنظام الأخلاقي الذي يسود الصين ، ويؤكد على السمو الاخلاقي في تعاليم كونفشيوس ، التي تقود الى الخير والفضيلة ، ليس نتيجة وحي إلهي ، بل نتيجة حكمة انسانية محضة . كان هذا الموقف عاماً بين فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . اننا ، عندما نذكر الكونفشية ، نذكر ، في الواقع ، خلق النتائج الانسانية التي تحاول تحقيقها بعض الاديان ، ولكن بدون الرجوع الى دين . فبدون ذكر الله ، وبدون الرجوع الى دنيا أخرى من عقاب وثواب ، وبدون الاتجاه الى قوى اللاوعي ، استطاعت ان تولد تحولاً من أكبر التحولات في التاريخ. ان الجانيسية[1] ايضاً لا تؤمن بأي اله ، بل بكون واعٍ واخلاقي .

رأى دوستويفسكي أن الفضيلة تستحيل بدون الرجوع الى الله والايمان به ، وأن تحرر الانسان من الايمان هذا ونكران الله والخلود ، يهدم ليس المحبة فقط ، بل كل قوة حية ترعى حياة هذا العالم ، فيصبح كل شيء مباحاً حتى الجريمة التي تتحول الى شيء حتمي ، منطقي وقانوني . ما هذا سوى لغو ؛ فتاريخ الانسان كله كان تكذيباً لهكذا حكم .

حاول جاك ماريتان أيضاً في ، العصر الحديث ، ايضاح النتائج المريرة التي

---

١ - Jainism

تترتب على الإلحاد . فالإلحاد ، في رأيه ، ظاهرة مصطنعة ، لأنه ، في تكامله، يقود الى الانتحار . اذا كان ماريتان يعني بالإلحاد كل موقف ينكر وجود الله والآخرة والعقاب والثواب الخ ... فإنه على خطأ بدون شك في تصوير النتائج المترتبة عليه ، لأن هناك مذاهب من نوع آخر تحقق وحدة الانسان مع الحياة وتهيىء له الاستقرار النفسي . أما إذا كان يعني بالإلحاد تجرد الفرد من كل مذهب عقائدي ، كل شكل من أشكال الايمان ، وكل حقيقة او قيمة خارج ذاته ، فلا يجد صلة حية بينه وبين التاريخ والمجتمع ، فإنه يكون على حق الى حد بعيد .

يمثل دوستويفسكي وماريتان هنا منطق الموقف الديني الغيبي ككل. ولكن هكذا منطق عاجز، لأن هناك، كما رأينا، أدياناً ومجتمعات لا تؤمن بهذا النوع من الدين ، واستطاعت ان تحقق ، على الرغم من ذلك ، حياة انسانية مثلى .

أعطى العالم الكلاسيكي الحياة هنا ، على الأرض ، قيمة أكثر بكثير من الحياة في عالم آخر . ورأى ان امكان الحياة بعد الموت هو ، في الواقع ، تعاسة . كان المواطن في هذا العالم يشعر بأنه جزء في كلٍّ كبير يتجاوزه ويستمر بعده ، وبأن هذا الكل يحمل آثاره ونتائج اعماله، فيحقق خلوده فيه ، ولا يحتاج الى اي خلود آخر . فهو مجتمع لا يتميز بأية أفكار صريحة عن الحياة بعد الموت ، والتصورات القليلة المبهمة التي كان يحملها بهذا الخصوص كانت تدور حول تفسير ظهور الموتى في الأحلام ، وتعطي صورة عن حياة أخرى بائسة شقية ، يحسن بالانسان الاستغناء عنها .

ركز اليهود أيضاً ايمانهم على نجاح وخلود الشعب اليهودي ، ولم يهتموا بحياة شخصية بعد الموت .

كان الخلود في مصر الفرعونية غير معروف من الشعب الذي كان يعيش بدون هكذا أمل . كان الخلود خاصة الملك فقط .

كشفت الانتروبولوجيا الحديثة عن مجتمعات بدائية عديدة لا تعرف فكرة

الله او فكرة أي كائن أعلى . لم يكن القَتل والكذب والسرقة مثلاً تجد مكاناً لها في المجتمعات تلك .

كان بايل يقول: لو أن تصويت الأكثرية كان برهاناً على وجود الله او ضده، لكان بامكان الملحدين إذن ان ينتصروا في حجتهم ، لأن عدد المجتمعات التي لم تعرف الله هي أكثر بكثير من التي عرفته . فالمجتمعات البدائيـــة كانت ، في رأيه ، ملحدة وليست وثنية فقط ، ولكنها كانت مجتمعات معتدلة وسمحة ، بعيدة عن الوحشية والشراسة ، وفي هذا برهان دامغ على أن لا علاقة هناك للدين بالسلوك الفاضل .

اننا نجد أيضاً الواقع ذاته على الصعيد الشخصي، حيث لا نجد أن الدين، في المفهوم الغيبي ، ضروري لأية حياة فاضلة . لقد قدّم الإلحاد باستمرار نماذج انسانية سامية وقوى أخلاقية فريدة . فمن أبقراط ، وذينو ، وديمقريطس ، الى فولتير، وديدرو، وهيوم، واسبينوزا، الى بالينسكي، وهرزن ، وباكونين ، وشوبنهاور ، وفرويد ، وفيورباخ ، وديوي ، وسارتر الخ ... كان الملحدون يحققون ، بدون انقطاع ، حياة أخلاقية انسانية مثلى ، تصح أن تكون قدوة ، ليس لكل انسان فقط ، بل على الأخص ، لكل مؤمن من المؤمنين بأشكال الدين الغيبية .

الالحـــاد لا يُثير اليأس ولا يقود إلى الشقاء . فقد كتب هايم ، وهو من المسيحيين المؤمنين ، بعد أن يذكر أن القضايا الدينية ماتت في ذهن الالوف ، يقول بأن الملحد الواعي يعتقد أنه هو وحده قد رجع الى أرض الحقيقة العملية، وأن المؤمنين لا يزالون يركضون وراء ترهات خسرت معناها منذ مدى طويل. فهو لا يشعر أبداً أن الظلام يحيط بآفاق وجوده ، بل ، على العكس ، يشعر أن نسيماً طرياً منعشاً قد قشع البخار الذي تصاعد من النهر ، وغطى التلال والاحراج بالضباب ، فأصبح منظر الطبيعة فجأة مغموراً بالضوء ، وتقاسيمه أمست صافية نقية .

كتب اسبينوزا بأن الانسان الحر لا يفكر بشيء أقل من تفكيره بالموت، وتكون حكمته تأملاً بالحياة وليس بالموت . إنه لم يكن وحيداً في هذا الصدد . فكثيرون هم من رأوا أن الفناء أفضل للانسان من فكرة الخلود . أكدّ لوكريشس، منذ زمان طويل جداً، أن قبول الفناء يعني تحرير الفرد من جميع التصورات الفظيعة التي تقترن عادة بالعالم الثاني ، ويعني أيضاً نهاية استبداد الكهنة والآلهة المزدوج .

لم تخفف الاديان الغيبية من مآسي وفظائع التاريخ، بل زادت فيها . يقرر هوايتهد ، وبذلك يعبّر عن رأي المئات من المؤرخين ، أن التاريخ كان ، حتى الآن ، تسجيلاً كئيباً للفظائع التي رافقت الدين ، وأن الدين هوآخر ملجأ للوحشية الانسانية ، وأن الوقائع الصريحة تنقض، بشكل مباشر وواضح ، ربط الدين بالفضيلة والخير .

ويقرّر ألبورت ، بعد دراسات عديدة عن سلوك الطلاب المؤمنين والطلاب الملحدين ، أن المقاييس الاخلاقية تستقل عن الدين أكثر من اعتمادها عليه . هذا لا يعني طبعاً أن الفرد لا يحتاج الى مذهب يرجع اليه بمقاييسه الاخلاقية. تساءل مرّة عن عدد الاجيال التي باستطاعتها أن تعيش من رائحة قنينة فارغة ! يصعب جداً استمرار المقاييس الاخلاقية بدون أية مثالية، والمثالية أمر صعب بدون حقيقة يخرج فيها الانسان من ذاته .

يؤكد دي أوناموتو أن الايمان بالله والحياة الاخرى ضروري ، كأساس لسلوك فاضل ، والانسان يستطيع أن يعيش بدون هذا الايمان ، ولكنه يمسي طفيلة روحية. ولكنه ، في الصفحة ذاتها، يرجع فيؤكد أن الايمان بالله لا يجعل الانسان فاضلاً ، بل بالاحرى ، ان الانسان الفاضل هو الذي يؤمن بالله . فالانسان اذن يكون فاضلاً قبل الايمان بالله ، لان الايمان يحدث بعد حدوث الفضيلة ، وأكثر من ذلك ، يرتبط بوجود هؤلاء الفضلاء . وهو يستشهد ، في الواقع ، في مكان آخر ، بالبروتستانتية ، فيذكر موقفها الذي يقول بأن الدين

يتركز على الاخلاق وليس العكس ، كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية .

فسّر دعاة الدين الغيبي الشر دائماً كضرورة في العالم ، يحتاجها الانسان كي يعرف الله . أما الملحدون والمتشككون ، فقد أنكروا الدين ، والى حد كبير ، الله نفسه ، بسبب الشر ذاك ، وقالوا بان السعادة الابدية لا يمكن ان تأتي عن طريق الآلام والفظائع التي تسود الارض . هكذا ، رفض الملحدون الله ، من مارسيون الى كامو .

أعلن نيتشه ان الله قد مات ، ولكن سارتر أضاف بان موته لا يشكل اي فرق بالنسبة للانسان . وكلاهما سلك مسلكاً انسانياً أمثل .

لم يكن توماس هكسلي اقل انسانية او فضيلة من غيره ، ولكنه كتب بان الايمان بعقيدة دينية لا يتركز عليها برهان، بل نفترضها لمنافعنا العاطفية ، يعتبر عن أحط أنواع اللاأخلاقية . أما الشاعر جايمس تومبسن فقد فضل ذاته « البائسة على ذات ذلك الذي خلق الكائنات الانسانية في العار ، لأن أحط الاشياء يجب ان تكون أقل انحطاطاً من الذي انبثقت منه ، الله الذي صدرت عنه » .

يرى كثيرون من فلاسفة القرن العشرين ، كفرويد وديوي ، ليس فقط ان الاخلاق لا تحتاج الى الدين ، بل انها ، كي تصح ، يجب ان تتحرر من الدين ، وان هذا التحرر سيتم بدون شك في المستقبل ، عندما يتحقق الناس ان القيم التي يقدرونها في الاديان ليست سوى تقديس لاشياء تبرز في أشكال التجمع الانساني ، فتُترفع الى صعيد غيبي لرعايتها وتدعيمها . لقد رأوا ان الدين يشغل الانتباه والنشاط عن القيم المثالية الصحيحة وعن دراسة الاوضاع كما هي ، وان التاريخ يمكث شاهداً على ذلك . فالناس لم يتمكنوا من استخدام كامل للقوى التي يحملونها في تدعيم الخير في الحياة وتقديمه ، لأنهم يعتمدون دائماً على قوى خارجية ، خارجهم وخارج الطبيعة ، في عمل ما هم

مسؤولون عن عمله . الاعتماد على قوى من هـــذا النوع يعني التنازل عن إرادة الانســان ، والايمان بالقوى الغيبية ، كقوى ضرورية في ادراك المثالي والاتصال الواقعي به ، يعني التشاؤم من فساد وعجز الوسائل الطبيعية .

يركز فرويد نقده للدين على هذه الناحية الاخلاقية ، فينتقد الاديان الغيبية ، لأنها تحول دون تحقق تام للمقاصد الاخلاقية . فإن كانت صحة القيم الاخلاقية تبرز في كونها أوامر من الله ، فان مستقبل الاخلاق ، حيـــاة او موتاً ، يرتبط بفكرة الله . ولكن ، بما ان فرويد كان يعتبر ان الدين صائر الى الزوال ، فقد رأى ان اقتران الاخلاق به يقود الى هدم اخلاقنا. الاديان، وإن كانت ضرورية في بعض أطوار الانســان الماضية ، فليس هنــاك الآن من حاجة اليها ، وقد أمست ، في الواقع ، مضرة بنمو الانسـان .

رأى كثيرون مع شوبنهور ، أن الانسان يستطيع تحقيق نجـاته بالاعتماد على نفسه وبالرجوع الى ذاته فقط ، كما أنه ، بقوة معناه الذاتي البـــاطني ، يستطيع ان يرفع نفسه فوق عدمية وهامشية الوضع الانساني ، وبممارسة قواه الفنية والأخلاقية والفكرية ، يستطيع ان يصل الى الحقيقة والفضيلة والجمال . لهذا ، لم يكن غريباً ان يكتب نيتشه بأن ما قاده الى شوبنهور كان إلحاده ، وذلك بعد أن رأى أن الله قد مات ، وأن المسيحية تحتضر على فراش الموت .

القول بأن الانسـان يحتاج الى الدين يعني ، ضمناً على الأقل ، أن الدين يحمل نعمة وبركة للانسان ، لانه يطمئن الانسان على مصيره . ولكن هـــذا القول يمسخ الحقيقة ، لان العنصر الاساسي في التجربة الدينيـــة هو البؤس الديني . فالمؤمن لا يعرف اذا ما كان بين الذين ينجون او بين الذين يهلكون ، لهـذا فهو يحيا بكآبة مستمرة ، ان صح فيه الايمان ، لانه يجد نفسه ، وجهاً لوجه ، امام اللانهاية ، امام اله يخلق ، يحكم ، يهـدم ، يعدم . يضع الدين الانسـان في جنة ، ولكنها جنة بعيدة لا يعرف اذا ما كان يناله أم لا ، ممـــا يولد فيه بؤساً حقيقياً ، يتحول فيه البؤس الدنيوي الى بؤس ابدي خالد .

شيّد العقل الحديث بناء شامخاً وطيداً من المفاهيم الأخلاقية المستقلة عن الله وعن الأديان الغيبية . فمن فلاسفة القرن الثامن عشر ، الى مفكرين كفيورباخ وستراوس وبرودون وكونت وماركس ، في القرن التاسع عشر ، الى فلاسفة من نوع هايدجار وسارتر في القرن العشرين ، رأى الانسان في الدين عائقاً ضد الأخلاق الصحيحة ، عثرة ضد السعادة ، وفي فكرة الله ، أسطورة خلقها الانسان كي يضع فيها آماله ومخاوفه ، ويفسر بها وضعه .

كان المنطق القائل بضرورة الدين للأخلاق ، قبل هولباخ ، منطقاً سائداً الى حد كبير . فكثيرون من الفلاسفة الفرنسيين قبلوا بفكرة الدين كأداة نافعة في تنظيم المجتمع ، لان الجماهير قد تنساق الى الجريمة والرذيلة ، لولافكرة العقاب الأبدي الذي يحمله الدين . فالدين علّم الكذب ، واسترقّ الانسانية، ولكن الحضارة تعجز ، من دون « الكذب النبيل » ذاك . كانت فكرة الدين ، كمصدر يوحي بخوف نافع في حفظ المجتمع ، فكرة منتشرة آنذاك ، وقد قبلها المتشككون والملحدون . فالفلاسفة يستطيعون رؤية حقيقة الدين كمجموعة من الخرافات ، ولكن الناس العاديين لا يستطيعون ذلك . أما هولباخ فقد عارض في كتابه « المسيحية المكشوفة » هذا التبرير « الفولتيري » للدين ، ونقض المفهوم القائل بأن الإلحاد يُضر المجتمع .

أكد بعض الفلاسفة كتورجو ومونتسكيو آنذاك منفعة المسيحية ، في محاولة أرادا بها ان يتجنبا كل مناقشة ميتافيزيقية أو لاهوتية في الموضوع . ولكن نقد هيوم لم يلبث أن جاء يقوّض أركان أي تبرير من هذا النوع ، عندما أثار الشك في أية فائدة أو فضيلة يمكن للأديان الموحّدة أن تزعمها ضد الوثنية . ان القيم الانسانية التي سادت فلاسفة القرن الثامن عشر ، وروح الاعتدال الذي تنطوي عليه الوثنية في طبيعتها ، قادتا الى تفضيل الوثنية على الوحدانية التي حلت مكانها .

حاول هيوم البرهان على أن العقل عاجز عن الاجابة على السؤالات

الاساسية حول الله ، او الأخلاق ، او معنى الحياة . ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يأبون استنتاجاً من هذا النوع ؛ فقد كانوا ، طيلة نصف قرن يهاجمون باسم العقل ، معاقل الجهل والخرافات ، ويبشرون بـأن الانسان سيكون أكثر عقلاً ، وبأن المجتمع سيكون أكثر تماسكاً ، والاخلاق اكثر ثباتاً واستقراراً . لهذا ، كان يستحيل عليهم أن يقولوا بعجز العقل عن مجابهة مشكلة الاخلاق والفضيلة بأفضل حل ممكن .

لم يقف فلاسفة القرن الثامن عشر موقفاً سلبياً فقط ، فحاولوا ان يدفعوا عن انفسهم تهمة نقض الأخلاق والفضيلة ، بـل ردّوا التهمة الى الكنيسة وحاولوا ، كما حدد ديدرو ، ان يبرهنوا ، ليس فقط بأن الاخلاقية التي ينادون بها لا تقل قيمة عن الاخلاقية الدينية الغيبية ، بل بأنها أفضل بكثير . إن عدداً غير قليل منهم كهالفيوس ولامتري وهولباخ قاموا بأكبر الجهود للبرهان على ان المبدأ المادي أقوى واكثر صلابة من المبدأ الروحي ، في اشادة أساس أخلاقي .

كان الاتهام بأن الالحاد يقوض دعائم الاخلاق والنظام الاجتماعي أقوى اتهام باستطاعة الدعاة المسيحيين تقديمه ضد الفلسفة . لهذا ، نرى الفلسفة تقاومه بشدة واستمرار ، وتركز اهتمامها عليه . عبّر ديدرو عن ذلك ، عندما كتب بأن على الفلسفة ان تجابه ذاك الاتهام ، وبأنه ليس من الكافي ان تعرف اكثر مما يعرف رجالات اللاهوت ، ولكن من الضروري ان تبرهن لهم أننا أفضل منهم ، وأنها تخلق رجال فضائل اكثر من الدين او النعمة . تجب الملاحظة هنا بأن الموقف الالحادي ذاك لم يؤدِ الى قلق ميتافيزيقي او ازمات دينية ، كتلك التي نراها عند مفكرين مؤمنين من أمثال دوستويفسكي او كيا كجارد او باسكال .

ان مئات من المفكرين يرون رأي لامونت بأن العمل الاخلاقي ، بدون أمل بمكافأة في عالم آخر ، أكثر فضيلة ونبلاً من عمل اخلاقي يعتمد على هذه المكافأة ،

وأنه من المهين حقاً للانسان الزعم بأنه لا يسلك سلوكاً أخلاقياً فاضلاً بدون مكافأة ، أو ، كما يقول شوبنهور ، بدون « بخشيش » في عالم آخر .

اننا ، ابتداء من أبقراط ، في عدائه الحاد للدين ، نرى الفلاسفة والمفكرين يبشرون بمواقف مادية او إلحادية منسقة ، وينكرون وجود قدرة إلهية او خلود ، ويقدمون هذا النقض كقوة تحرر الفرد من وطـأة الخوف والقلق . الدين ، وما يأتي في ذيله من خلود وعقاب وثواب ، هو الذي يقود ، في رأي هؤلاء ، الى الخوف والقلق .

هذا العرض الموجز كاف لايضاح حقيقة المشكلة . ان وجود مجتمعات لا تعرف اشكال الدين الغيبي ، ووجـود افراد اعلنوا الإلحاد دون ان يخسروا وتلك المجتمعات المواقف الاخلاقية المثالية ، برهان بارز ، على أن الأخلاق والانسانية الصحيحة لا تحتاج الى هذه الاشكال الغيبية . لهذا ، يمكن القول بأن الدين والاخلاق لا يتناقضان دائماً او يتعارضان ضرورة، كما انهما لا يلتقيان او ينسجمان ضرورة ودائماً . فهناك تفاعل متبادل بـين الاثنين ، ولكنهما مستقلان ، الواحد عن الآخر، لأن الواحد منهما لا يتفرع من الثاني، ويستطيع ان يوجد بدونه .

خاتمة : حدود الانقلاب العربي

بعد هـــذا الوصف للعناصر والخصائص التي تلازم جميع الايديولوجيات الانقلابية ، وبعد هذا التحديد للتركيب العــام الذي يُعيد ذاته ويفرضها في كل منها ، يتضح لنا ، بشكل تلقائي ، ان الحركة العربية القومية الثورية لم توفق بعد الى ايديولوجية انقلابية ، ولم تدخل الطور الايديولوجي الانقلابي المتكامل الصحيح . فأية مقارنة عابرة بين أوضاعها الفكرية العقائدية العامة وبين هذا التركيب أو النموذج العام ، الذي تبرز فيه كل ايديولوجية انقلابية ، يكشف عن ذلك .

يرى القارىء ، لا شك أن هـــذه الدراسة لم تكن وصفاً للايديولوجية الانقلابية في شكلها العام فقط ، بل هي تأكيد لهذا الشكل وللتقليد الانقلابي الذي يعلنه ، وهي لم تكن كشفاً عن القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الإيديولوجية الكبرى في التاريخ وحسب ، بل هي تثبيت له وتبشير به .

فإن كانت جميع المراحل الانتقالية الثورية في التاريخ تعبر عن ذاتها في تجارب

ايديولوجية معينة ، وان كانت جميع التجارب تلك تخضع لشكل أو قانون واحد عام يسود كلا منها ، وان كانت الأمة العربية تمرّ بإحدى تلك المراحل الانتقالية التي كانت تعلن عن ذاتها دائماً بذاك الشكل أو القانون الايديولوجي، وجب إذن أن نرقب لها أن تنتهي الى النتيجة ذاتها، وأن تسير الى المصير ذاته، فتجد قاعدتها عند الانتقال الى دنيـــا جديدة ، الى إنسان عربي جديد ، في ايديولوجية انقلابية تتحقق فيها العناصر تلك والخصائص التي كشفت عنها هـذه الدراسة ، والتي تميز كل ايديولوجية من هذا النوع ، كل موقف ايديولوجي انقلابي يستحق هذا الاسم . كان القصد من هذه الدراسة ايضاح القانون الايديولوجي الانقلابي العام ، إعلانه والدعوة اليه في مرحلة انتقالية لم تجد طريقها بعد الى القانون هذا أو الشكل الايديولوجي الانقلابي العام .

النتيجة الاولى لهذه الدراسة ، هي أن مشكلة الحركة العربية القوميـــة الثورية هي مشكلة التعبير عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية تحلّ محلّ فلسفة الحياة او الايديولوجية التقليدية التي سادت الوجود العربي التقليدي . فانهيار هذا الوجود في جميع أبعاده ، وفي طليعتها الأبعاد الايديولوجية، يفرض علينا تقييم حياتنا وعلاقتنا مع التاريخ من جديد . فهل تنطوي الحركة العربية على الفعالية الكافية للقيام بهذا الواجب ؟

الكشف عن تلك الفعالية ، أو بالأحرى توليدهـــا ، يتوقف على تحرير العربي من وجوده التقليدي ، ومن فلسفة الحيـــاة البائدة التي كانت تسوده . ولكن التحرير قدر مفروض على العربي ، لأن الأوضاع والقوى الجديدة التي تحيط بالوجود العربي التقليدي تنكر هذا الوجود ، تنقضه ، وتلغيـــه من الجذور ، وككل . فما تحتاجه إذن الحركة العربية الثورية من فعـــالية تعبّر عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية، هي الأخرى قدر مفروض عليها . فعندما يتحقق للفرد العربي ذاك التحرر ، يولـّد، ولا شك ، ليس فقط الفعالية ، بل الايديولوجية الانقلابية التي تعبّر عنها ، توسعها ، تعمّق جذورها ، تقودها ، توجهها .

ان مشكلة الانقــلاب العربي هي التحرر من فلسفة الحيــاة التي عبّرت عن الوجود العربي التقليدي ، وهي فلسفة غيبية ، واعتماد فلسفة حياة او ايديولوجية جديدة تنقضها ، تنبثق من روح ومناخ العصر ، وتجد قاعدتها في التاريخ والمجتمع ، وليس فيما وراء الطبيعة كسابقتها . تعمل القوى الخارجية والداخلية باستمرار على تقويض العقلية التي تستوحي من الايديولوجية التقليدية ، وبذلك ، تخلّف وراءها فراغاً روحياً عقائديــاً ، أمسى يشتد ويتّسع باستمرار ، ويجب ان تملأه فلسفة حياة جديدة ، ترجع الى التاريخ والمجتمع ، لأن منطــق العصر الحضاري الحديث ينقض ويشجب ، مقدماً ، فعالية أية فلسفة حياة لا تجد قواعدها في التاريخ والمجتمع .

تحتاج الحركة العربية القومية الثورية الى ايديولوجية انقلابية تدعمها فلسفة اجتماعية ، كي تجد شخصيتها ، وتحفظ انطلاقها وثوريتها . فبدون هــذه الايديولوجية تلتبس حدودها ، وتتعسّر طريقها ، وتمسي مبهمة المعالم ، ويتخبط صراعها ، وينكمش انطلاقها ، ويجف ديناميكها . أخذت الوضعية الانقلابية التي تغزو الوجود العربي تحثّ الخطى وتتسع بسرعة مما يزيد من انقلابيــة الفكر الذي يعالج الحركة العربية ، ومن الحاجة الى الايديولوجية الانقلابية التي تعبّر عن الوضعية وعن الفكر . ففي تركيب اجتماعي ثابت ، منسجم مع ذاته ، جمودي منكمش ، كالوجود العربي التقليدي مثلاً ، يستحيل بروز الفكر الثوري او المواقف الايديولوجية الانقلابية .

لا يــبرز الوجدان الانقلابي فعّالاً في الحياة ، بدون تحول جذري في الأوضاع يهيىء الطريق لفعاليته ؛ ولكن ، عند حدوث التحول ذاك ، يُصبح من الضروري افساح المجال أمــام الفكر الانقلابي الذي يعبّر عنه ويبلوره . نشوء ذلك الفكر يفترض بروز متناقضات حــادة في المجتمع ، تنعكس في وجدان المفكر الذي يحاول تجاوزها ومعالجتها في مواقف فلسفية وايديولوجية انقلابية . فالانقلابية العقائدية الفعّالة ، يجب أن تجد معنى في تجارب المجتمع اليومية ، قبل ان تتمكن من الظهور عن طريق المفكر الانقلابي . تلــك

المتناقضات ، تلك التجارب التي تفرض ذاك الفكر ، اصبحت تسود الوجود العربي الآن ، وبلغت درجة من النمو أصبحت تفرض التحول الفكري الايديولوجي ، وتدفع دفعاً إلى ظهور مواقف ايديولوجية انقلابية ، تتبلور نهائياً في الشكل الانقلابي الذي وصفته هذه الدراسة .

لم يدخل الفكر الثوري بعد هـذا الصعيد ، وعجز عن متابعة تحولات الوجود العربي والتعبير عنها ، ولكن ، مما لا شك فيه ، ان هـذه التحولات ستفرض هذا الصعيد على الفكر وتسوقه اليه سوقاً لا مفرّ منه . دخل العربي الآن في احدى تلك المراحل القليلة في التاريخ التي تتحول فيها فلسفة الفرد في الحياة ، مما يعني بدوره ، ليس فقط ان التقليد العربي العقائدي اخذ يخسر قوته بسرعة ، بل ان بروز ايديولوجية انقلابية تحل محل ذاك التقليد اصبح ، شئنا أم ابينا ، أمراً سيتمخض عنه الوجود العربي بديالكتيك تطوره ذاته ، ومصيراً ستنتهي اليه الحركة العربية القومية الثورية بشكل محتوم ، بسبب من القوى والأسباب الفاعلة في التطور ذاك . انهارت الايديولوجية الغيبية التي سادت الوجود العربي التقليدي وما يتبعها من انظمة ، كتفسير لعلاقة الفرد بالحياة ، وكضابط لسلوكه ، وكقوة تستطيع ان تكسب ولاءه ، فأصبحت الحركة العربية بحاجة ملحة الى ايديولوجية انقلابية تسد الفراغ وتعالج العجز.

ولجت الحركة العربية الثورية الطريق الانقلابي ، وعندما تبدأ حركة من الحركات في اتخاذ طريق من هذا النوع ، تحقق حياة خاصة بها ، مستقلة عن ارادة الافراد ، فتعمل تبعاً ضرورة داخلية تفرض عليها تكامل تعبيرها عن ذاتها . لذلك ، كانت انقلابية الحركة العربية جزءاً من طبيعتها وتطورها ، وهي مفروضة عليها ، ليس فقط بالقوى التي تجتاح الوجود العربي ، وتحيط به من كل جانب ، توسعه تهشيماً وبعثرة ، بل بـذاك المنطق الثوري الذاتي الذي يسودها ويترسّخ قاعدة لها . ولكن الإنباء بشيء لا يعني سيادته او توجيهه ، والقول بأن الوجود العربي التقليدي يعاني وضعية انقلابية ، تفرض عليه استبدال فلسفة حياته وتغيير قواعده الايديولوجيـة ، لا يعني سيادة

الوضعية سيادة تلقائية ، او تحديد الوجود العربي الذي يقوم مقامه . هذا يعني انه يجب ، على الحركة العربية التي اتخذت طابعاً قومياً ثورياً ، ان تولد عامل التحديد والسيادة ، أو فلسفة اجتماعية متكاملة تؤدي الى ايديولوجية انقلابية توفر ، وحدها ، عامل التحديد والسيادة . كتب بوخارين ، مرة ، بأن العمل الكبير يفرض النظرية الكبيرة ؛ والوجود العربي يفرض ، في مرحلة انتقاله تلك ، عملاً من اكبر الاعمال التي يمكن ان تواجه الانسان ؛ لهذا ، فالايديولوجية الانقلابية المتكاملة ضرورة تفرض ذاتها . الانقلاب ينطوي على وحدة ذاتية يجري كل شيء فيها من مركز واحد منظم ، يشمل في امتداده جميع مظاهر الوجود . فأي مفكر او مصلح او « ثوري » يحاول ، خصوصاً في وضعية انقلابية من النوع الانتقالي ، اصلاح المجتمع بدون ان يعمل على تجديده ككل ، وبشكل خاص في قواعده الايديولوجية وابعاده الروحية النفسية العقائدية ، هو شخص ينطبق عليه قول توينبي ، بأنه « دون كيشوت العمل الاجتماعي » .

بيّنت هذه الدراسة بوضوح ان على كل وجود يعاني مرحلة انتقالية ، ان يوفق الى فلسفة حياة جديدة ، او ايديولوجية انقلابية ، ان هو اراد ان ينتقل الى مصير جديد ، الى الحياة والتاريخ بدلاً من العدم والموت . يترك انهيار الوجود العربي التقليدي فراغاً عقائدياً انسانياً روحياً يزداد حدة باستمرار ، يفرض على العربي ان يتحسسه ويعانيه ، وان يتلمس معالجته والخروج منه . ان الحركة الثورية التي تستطيع ان تملأ هذا الفراغ ، فتركز النفسية العربية على قاعدة عقائدية او ايديولوجية انقلابية ، تعطيها وتوفر لها ما تحتاجه من غذاء روحي ، هي الحركة او الثورة التي تسود ، في النهاية ، في المدى البعيد ، هذا الوجود في مصيره الجديد .

هذه الدراسة تكشف عن «الشكل العام» للقاعدة العقائدية او الايديولوجية الانقلابية التي تفرض ذاتها ، بشكل محتوم ، على كل حركة ثورية تعبر عن مرحلة انتقالية كبرى ، ان هي ارادت ان تعبر عنها ، وتقودها الى دنيا

جديدة ، تندفع اليها بقوة ديالكتيكها الذاتي الخاص. بيد ان البعض من ذوي الانهزامية الروحية او العجز الفكري العقائدي قد يرى ان ترسيخ الانقلاب العربي على قاعدة هذه الحدود الانقلابية أمل بعيد . فإلى هؤلاء اقول :

(اولاً) : ان الامر ليس ترسيخ او عدم ترسيخ الانقلاب العربي في هذه القاعدة ، في هذه الحدود . فهو مدفوع اليها بالقوى التاريخية والاجتماعية التي يعمل فيها ، ويمكن القول بأنه أصبح يتلمسها بغية التركز عليها . هذه الدراسة لا تتمنى او تبشر ، لا تتخيل او تتشوق ، بل تكشف ، تبعاً لمنهج علمي موضوعي ، القانون الايديولوجي الانقلابي الذي يفرض ذاته ، شئنا أم أبينا ، على كل مرحلة انتقالية من النوع الذي نمرّ به . القانون ذاك مستقل ، في إتجاهه الاساسي العام ، عن ارادتنا الفردية ، يعمل على صعيد خاص ، تبعاً لمنطق ذاتي لا يأبه بجيادنا أو لامبالاتنا ، بخصامنا أو تشاؤمنا .

(ثانياً) : الدراسة هذه فلسفية اجتماعية ، ودراسة من هذا النوع لا تنظر الى التاريخ بمقياس الشهور والسنين ، بل ، على الاقل ، بمقياس العقود ، هذا ان لم نقل القرون .

(ثالثاً) : هي دراسة لا تتوجه الى النفوس الانهزامية التي مات كل أمل في نجاتها وتحررها ، ولا الى النفوس المريضة البالية التي استعبدها واسترقها الوجود العربي التقليدي ، بل الى النفوس التي تنطوي على امكان الانتفاض والتحرر ، والتمرد الروحي ، والانتقام العقائدي من ذاك الوجود الذي قتل ، بجموده الروحي النفسي ، نشاط وفعالية الأمة العربية فشعب لا يعي اتجاهات وقوى العالم الذي يُحيط به ، وانقلاب لايتركز على القوانين التي تسود التجارب الانقلابية في التاريخ ، يدفعان الثمن غالياً جداً: بقاءهما ذاته. لذلك ، ترفض هاته الدراسة بشدة جميع الانتاج الفكري حول الحركة العربية القومية الثورية الذيحاول معالجتها بشكل جزئي، وهي ترفض جميع المواقف الفكرية والسياسية والقومية الثورية التي تؤمن بأنه من الممكن نجاة

العرب بالمساومة ، اية مساومة ، مع الوجود العربي التقليدي ، أو إصلاح الوجود ذاك ، وليس بتدميره ، وتحطيمه وبعثرته شذر مذر .

قبل ان يبني العربي مصيره الجديد ، عليه ان يخسر تماماً ثقته بكفاءة الوجود العربي التقليدي على الاستمرار ، ويشعر بأنه أصبح غريباً فيه ، ويحس بحاجة عميقة الى تجاوزه وإلغائه . لهذا ، كان تعيين حدود الانقلاب الأساسية ، أي تعيين التركيب الذي تتخذه كل ايديولوجية انقلابية أو القانون الايديولوجي العام الذي يسود جميع التجارب الانقلابية الكبرى في التاريخ ، الخطوة الاولى في هذا السبيل . فهو يكشف عن التناقض الحاد بين ضرورات الانقلاب وحدوده الأساسية الايديولوجية ، وبين أوضاع الحركة العربية الحالية ، ينبه العربي الى التناقض ، ويحثه على معالجة الوضع ، بتحديد النموذج او القانون الايديولوجي الانقلابي العام ، بوضعه امامه ومجابهته به .

هناك صعيد أول يتقدم على نشوء كل حل ، وهو تحديد المشكلة وتصويرها . هنا يكمن القصد من هذه الدراسة . فهي محاولة في الكشف عن القانون الايديولوجي الانقلابي ، الذي يسود مراحل انتقالية كالتي تسود الوجود العربي الآن ، وبذلك تحرر العربي وتخرجه منه .

أمسى طرح الحركة العربية الثورية على هذا الصعيد ، في هذه الحدود ، ضرورة ملحّة حادة ، ليس فقط لما تعانيه من عجز في هذا الخصوص ، بل لأن الأوضاع التي تعانيها تفرض عليها دخول تلك الحدود بسرعة ، إن هي أرادت استخدام جميع ما تذخر به المرحلة الانتقالية التي تمر بها من قوى وامكانات ، إن هي أرادت : بكلمة اخرى ، ان لا تجمد هذه القوى والامكانات او ان تعثر ديالكتيك المرحلة الانتقالية تلك ، في سيرها الى مصير جديد محتوم . ليس هناك فرقاء عديدون في الصراع الانقلابي بين الوجود القديم وبين المصير الجديد ، بل هناك فريقان فقط ، العربي الذي يلتزم هذه الحدود ككل فيكون للانقلاب ، بشكله الايديولوجي الكلي الذي كشفت عنه

هذه الدراسة ، والعربي الذي يقف خارجه وضده . لا يستطيع العربي ان يكون في الداخل والخارج ، فيهما ، او بينهما .

بعد الانقلاب الإسلامي ، منذ اربعة عشر قرناً ، لم يحدث في الوجود العربي اي انقلاب متكامل آخر . ضرورة الانقلاب ذاك اصبحت ملحة ، وطلائعه ، أخذت تؤكد ذاتها ، وهي توسع ذاك الوجود تمزيقاً ، فتهزّه وتحوله بشكل لم يعهده من قبل . يواجه العربي الذي يخرج من حدود الوجود العربي التقليدي اليأس ، والموقف الايديولوجي الانقلابي هو المخرج الوحيد منه . هو موقف ينطوي على التزامات ثقيلة جداً ، يصعب على الفرد ، ان لم يكن يستحيل ، ان ينفتح لها ، ما لم يشعر ببؤس نفسي عميق ، يولده الوجود التقليدي فيه .

الدراسة هذه تكشف عن الفراغ الايديولوجي العقائدي الذي تعانيه الحركة العربية الثورية ، تنذر وتحذر منه ، وتدعو الى تخطيه ومعالجته . أما أن يتساءل البعض قائلين : أليس من الأفضل تركيز الجهد على البرامج العملية المباشرة ، بدلاً من الاهتمام بالمواقف الايديولوجية الكبرى ، وما يقدم لها من فلسفات اجتماعية ، فالجواب هو « لا » بالتأكيد . فموقف كهذا ، لا يعني رفض الانشغال بالنواحي الايديولوجية في سبيل موقف يتجنبها ، بل يمني ، بالأحرى ، تفضيلاً ضمنياً غير صريح ، على الأقل ، لموقف ايديولوجي معين . فليس هناك من شيء يدعى بالموقف اللاايديولوجي ؛ هكذا موقف يدل عادة على رجعية روحية نفسية يعجز فيها الفرد عن التحرر من التقليد العقائدي السائد .

ان أية مقارنة تفصيلية ، مهما كانت محدودة وجزئية ، بين هذه الناحية الايديولوجية ، أو بالأحرى ، بين ذاك القانون الايديولوجي الانقلابي وبين انجازات الحركة العربية القومية الثورية العملية بغية تقييمها وقياسها على ضوئه ، لا تجد مجالاً أو مكاناً لها في هذه الدراسة التي تقوم على صعيد آخر .

تلك المقارنة تفرض معالجة خاصة سوف أتعرّض لها بالتفصيل في دراسة قريبة الظهور . هنا ، أكتفي فقط بملاحظة عابرة جانبية ، ولكنها ضرورية ، حول الثورة التي أجرت تحولاً جذرياً في مجرى التاريخ العربي ، فكانت فاتحة طور ثوري جديد ، وقاعدة ثورات أخرى أخذت ، بالاعتماد عليها واستيحائها ، تهزّ الوجود العربي من الجذور ، وتشارك معها في عمل التحويل الثوري . تلك الثورة هي ثورة مصر الكبيرة .

حققت الحركة العربية القومية الثورية في تلك الثورة أولاً ، الطور الانقلابي السياسي الاجتماعي بشكل ناجز ، أصبح مصدر ايحاء ثوري للعرب جميعاً . ولكن ، بعد التحقق في هذا الصعيد ، تُصبح التجربة الثورية وجهاً لوجه أمام الصعيد الايديولوجي المحض لا مفر لها من دخوله ، لأن ديالكتيكها الانقلابي ذاته يدفعها إليه دفعاً محتوماً .

فالتحول الاجتماعي السياسي الثوري الذي أحدثته يقود الى دخول هذا الطور ، لأنه يخلق الوعاء المادي والأسباب النفسية التي تفرضه . لذلك ، كان عليها ان تختار ، في هذا الصدد ، أحد موقفين لا ثالث لهم. فإما تطوير انقلابي، يعبّر عن ذاته في تحول روحي عقائدي يعتمد ايديولوجية جديدة ، وإما تجميد ثوري يجمد الإمكانات التي تنطوي عليها ، والتي تذخر بها ثورية الواقع العربي ، ثورية المرحلة الانتقالية التي يمر الوجود العربي بها . ان تجميداً من هذا النوع يرجع بها الى الوراء ، من ناحية ثورية ، ويقودها ، من حيث لا تدري ، إلى موقف محافظ من ناحية روحية عقائدية ، وذلك باعتماد ايديولوجية الوجود التقليدي الغيبية ، ممّا يخلق تناقضاً ذاتياً حاداً بين ثورية التحولات الاجتماعية السياسية العلمية التي تنجزها باستمرار ، وبين الجمود العقائدي الذي تعتمده . فالتناقض يفرض ، في المدى البعيد ، حلاً ومعالجة ، والمصير العربي الجديد يكون، نهائياً، من صنع الثورة التي بإمكانها توفير ذلك. ان قيمتها ليست في ماضيها وحاضرها فقط ، بل على الأخص ، في مستقبلها . فطالما هي تعمل للمستقبل وتتركز عليه ، وطالما هي قادرة على تجاوز ذاتها

ثورياً ، استطاعت ان تسود التاريخ ، فتعبر بشكل نهـــائي عن المرحلة الانتقالية التي تمرّ بها ، وتكون قاعدة المصير العربي الجديد .

استطاعت ثورة مصر ان تقوم حـــتى الآن بدور الطليعة ، بدور الثورة القائدة ، لانها استطاعت ، وتلك صفة تلازم كل ثورة صحيحة كبيرة ، أن تحقق تجاوزاً ثورياً ذاتياً مستمراً . هـــذا التجاوز الذاتي حقق ذاته عندما واجهت ... التاريخ على الصعيد السياسي ، ومن ثم على الصعيد الاجتماعي ، وهو الآن يواجه التاريخ على الصعيد الايديولوجي . إن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ، هل يستطيع هذا التجاوز الثوري الذاتي أن يؤكد ذاته على هذا الصعيد ؟.. كلنا رجاء .

انهار الوجود العربي التقليدي من ناحية عقائدية ، والانقلابي هو الذي يثور ويتمرد على هذا الانهيار باسم ايديولوجية جديدة . التحدث المستمر عن الحاجة العقائدية والفراغ الايديولوجي في الحركة العربية هو ، في ذاته ، مظهر يرافق وجوداً يحتضر وينطوي ، ضمناً على الأقل ، على الاعتراف بأن تقليد ذاك الوجود قد مات .

ان كل مفكر لم يشعر بعد بضرورة تبلور الحركة العربية الثوريـــة في ايديولوجية انقلابية من ذاك النوع الذي يعبر عن مراحل انتقالية كـبرى في التاريخ ، مفكر لا يستطيع ان يساهم ايجابياً في دعم تلك الحركة ، وفي بناء مصيرها الجديد ، لأن كل ما يكتبه يبقى آنذاك على هامش القوى التي تعمل في الوجود العربي الحالي ، ويفشل في التعبير عن ضرورات المرحلة التي تمر بها . يتجاوز الفكر الانقلابي ذاك الفراغ ، ويتقدم ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، ويكشف عن سيرها وينبىء به ، ويعيّن تطوراتها ويضيئهـا . ولكن الفكر العربي القومي الثوري لم يرتفع بعد الى هذا الصعيد ، لأنه يسير بذيل الاحداث ، بذيل ثورية الواقع والمرحلة الانتقالية ، عاجز عن تقدمها او حتى عن مجاراتها . يتقدم الفكر الانقلابي على الواقع الثوري ويعلو عليه ، يحرّضه وينشطه ، يوفر جهده ويضبطه . فهو يتحداه في مجابهة دائمة ، ولكنه يتصل به ويتجاوب معه

تجاوباً حياً ، لأنه يكشف عن بذور وامكانات النمو والتجاوز الذاتي فيه ، فيضعها في صعيد جديد . لم توفق الحركة العربية بعد الى هذا الفكر ، وقد أصبحت بحاجة ماسة ملحة الى اعتماده . ذاك الفكر يبرر ذاته أمام التاريخ ، وأمام الضمير العربي ، وأمام الاجيال المقبلة فقط عندما يتجاوز ذاته في موقف ايديولوجي يُثير ويدهش في انقلابيته ، كما يثير ويدهش الآن في عجزه المرتكز على مسكنته العقائدية .

الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حثيثاً ، بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها ، الى ان تختار ، بشكل مطلق ، بين موقفين ، دون اي حل وسط أو إمكان تسوية بينها . فاما ان تستمر متأرجحة في فراغ ايديولوجي يسبب تعثرها وتجميدها ، واما ان تتجاوز ذلك فتعبر عن ذاتها في نقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض الى الخارج وتسود الحياة . يفرض منطق المرحلة التي تمر بها هذه الحركة عليها ، شاءت أم أبت ، هذا التجاوز ، ولكنها تستطيع ان تسرع في تحقيق ذلك ، فلا تفرط في جهودها وامكاناتها ، وتختصر سيرها وطريقها الى مصيرها الجديد، إن هي أدركت أن ما تحتاجه ليس فقط تنظيمات أو أجهزة أو إصلاحات وتحولات اجتماعية سياسية ، وإن كانت ثورية ، بل فلسفة حياة جديدة ، أو إيديولوجية انقلابية ، لأن إيديولوجية من هذا النوع هي القاعدة التي تحتاجها في الكشف عن إمكاناتها وقواها الذاتية ، في مجرى صراعها الكبير من أجل مصير جديد ، من أجل انسان عربي جديد .

ملاحظة

كان علينـا ان نسهب بعض الشيء في قسم من الحواشي والمراجع . غير أننا وقد رأينا أن الكتاب امسى من الضخامة بمكان كبير ، وأن ما كنا وطـّدنا العزم على إضافته يبلغ مـــا يزيد عن الثلاثمائة صفحة اضطررنا الى الاستغناء عنه مكرهين ، واكتفينا بنشر فهرس اسماء ، لأن من الضروري أن يتعرف القارىء الى تلك الاسماء كما وردت في الأصل ، ولأن الترجمة العربية لا تفي بالغرض المطلوب .

فهرست الاعلام

Abel

آبل ٦٢٦

Acton, Lord

أكتون ٤٧٥ ، ٧٩١

Acquinas, T.

أكويناس ٩٢، ٣٨٩ ، ٤٥١، ٥٠٩، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٧١٥

Addington, A.

أدينجتون ١٢٦

Adler, A.

أدلر ٢٠٥ ، ٢٥٣

Adimov, A.

أديموف ٢٢٤

Adams, A.

آدمز ٢٦٧ ، ٦١٥ ، ٨١٧

Adorno, T.W.

أدورنو ٥٣

Agnace, St.

إنياس ٨٠١

Alexander, F.

الكسندر ١٤٠

Albee, E.

ألبي ٢٢٤

Almond, G.

ألموند ٣٩٢ ، ٤٠٥ ، ٨٠٧

Allport, G.

ألبورت ٩٥ ، ١٧٣ ، ٧٦٠ ، ٨٢٢

Anouilh, J.

أنوي ٢٢٣ ، ٢٢٨

Anselm (St)

أنسالم ٥٠

Anaxagoros

أنكسيجورس ٥٧٥

Apion

أبيون ٢٣

Artaud, M.

أرتو ٦٥٥

Ataturk, K.

أتاتورك ٢٧١

Aulard, A.

أولار ٢٦٧ ، ٧٢٧

Auer, I.

أوير ٩٩

Augustine (St.)

أوجستين ٥١٧ ، ٥٤٠ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٩٣ ، ٨١٦ ،

Aron, R.
آرون ١١٠ ، ١٢٩ ، ٢٥٧
Aristotle
أرسطو ٩٧ ، ٢٢٨ ، ٢٤٣ ، ٢٩٨ ،
٣٦٧ ، ٤٩٨ ، ٥٣٢ ، ٥٣٥ ،
٥٦٩ ، ٥٧٤ ،
Aragon
أراجون ٢٤١
Arandt, H.
آرنت ١٤ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٣٣٠
٣٩٩ ، ٦٢٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤٤
Arnold, T.
أرنولد ٣٥٨
Avilov
أفيلوف ٦٢٠
Ayer, A.J.
أيار ٢١٠ ، ٤٣٦ ، ٤٦٦
Baroja, P.
باروخا ٢٣
Bakunin, M.
باكونين ٤٢ ، ٧٨ ، ١٥٣ ، ٣٧٤ ،
٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٤٨٣ ، ٧٠٧ ،
٧٢٨ ، ٧٣٠ ، ٧٨٥ ، ٨١٢ ،
٨٢١
Bayle, P.
بايل ٨٢ ، ٩١ ، ١٢٤ ، ٥٤٣ ،
٧٣٧ ، ٧٣٩ ، ٧٧٨ ، ٨٢١
Baker, C.
باكر ٢٧٥ ، ٤٧٢ ، ٤٨٧ ، ٥١٣ ،
٥٢٤ ، ٧٣٨ ، ٨١٧
Bacon, F.
بايكون ٩٠ ، ٤٥٩ ، ٤٩٨ ، ٧٨١
Bauer, R.
بوير ١٤ ، ٥٢٧
Bazard, V.
بازار ٧٩٣
Ballanche, P.S.
بلانش ٧٨٥
Barnave
بارناف ٧٤١
Barbu, Z.
باربو ٣٤٤ ، ٧٦٦
Barrow, J.
بارّو ٣٦٤
Bax, B.
باكس ٣٩٢
Barzun, J.
بارزن ٣٩٥ ، ٥٠٣
Barth, C.
بارث ٢٣١ ، ٥١٧ ، ٧٤٣
Babeuf (Grachus), F.E.
بابوف ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ،
٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٩٩ ، ٤٨٤ ،
٦٧٩
Baby, J.
بابي ٢٩٩
Bagehot, W.
باجهو ٤٦ ، ٦٨٨
Berdyaev, N.
بارديايف ٦ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ١٣٨ ،
١٦٦ ، ٣١١ ، ٣٩٤ ، ٤٣٦ ،
٤٤٠ ، ٤٥٦ ، ٤٨٢ ،
٥٣٩ ، ٦٧٠ ، ٧٤٠ ،
٧٤٦ ، ٧٤٨ ، ٧٧٢ ،
٨٠٧
Bernestein, E.
بارنشتاين ٧٩ ، ٩٧ ، ١٣٧ ، ٣٢٨ ،

٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٨٦، ٤٨٧، ٦٨٥، ٦٨٦

Berlin, I.
برلين ٨٩، ١٦٣، ١٧٨

Bentham, J.
بانتام ٨٩، ١٢٦، ٢٦٢، ٣٠٥، ٣١٥، ٣٩٨، ٤٦٨، ٤٧٦، ٥١٧، ٥٢٠، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٨

Bebel, A.
بابل ٩٩، ٤٣٣

Berkeley, G.
باركلي ١١٦، ١٥٥

Benedict, R.
بانديكت ١٤٦، ١٦٦، ٤٣٦

Bergson, H.
برجسون ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٢، ٣٣٣، ٣٩٨، ٤٥٢، ٥٠٢، ٥٨٥،

Beckett, S.
باكنيت ٢٢٤

Bergman, I.
بارجمن ٢٢٨

Bergmann
بارجمن ٧٤٤

Belinsky, V.
بالينسكي ٢٩٦، ٣٩٠، ٤٢٤، ٧٢٩

Benda, J.
باندا ٣٣٠،

Beesly
بيسلي ٣٩٥

Bernanos, G.
بارنانوس ٢٢٣،

Bentley, E.
بانتلي ٤٦٤

Bernard, (St.)
برنار ٥٨١، ٥٨٣

Bettelheim, B.
باتلهايم ٥٧٤

Bismark
بسمارك ١٤٩، ٣٨٤

Bigo, P.
بيجو ٤٧٨، ٥٢٩، ٨٠٧

Blanqui, A.
بلانكي ١٥٣، ٣٧٥، ٣٩٠، ٧٠٧

Blake, W.
بلاك ، ٦٢٢، ٧٨٦، ٧٨٤

Burke, E.
بورك ٣٣٥، ٤٦٧، ٥٢١، ٥٢٥، ٧٠٧، ٧٦٠

Blanc, L.
بلان ، ٣٩٠، ٧٠٧، ٧٧٠، ٧٨٥

Bossuet, J.
بوسيه ٨٤، ٣١٩، ٥٩٧

Borman
بورمن ٣٣٠

Borkenau, F.
بوركانو ٨٠٧

Bodin, J.
بودان ٣٣٦

Brinton, C.
برينتون ١٤، ٥٤، ٦٠، ٧٢، ٣٢٦، ٤٥٦، ٦٨٥، ٧٧٣

Brzezinski, Z.
برزينسكي ١٤، ٧٧، ١٩١، ٥٥٨، ٥٦٦، ٥٧٠، ٦٢٦، ٦٦٨، ٧٠٠، ٧٤٥

Brogan, D.
بروجن ١٤

Brissot
بريسو ١١٤

Bruno, G.
برونو ٢٩٨ ، ٥٩٤

Briffault, R.
بريفولت ٧١٤

Brown, J.
براون ٣٦٤

Brentano, L.
برنتانو ٣٩٥ ، ٤١٩

Burns
برنز ١٤ ، ٦٩٦ ، ٧٣٤

Bullock, A.
بولوك ٧٣ ، ٧٤٤

Buchez, Ph.
بوشه ٤٣ ، ٣٨٢

Burkhardt, J.
بركهاردت ١٥٣ ، ٣٥٥ ، ٤٠١ ، ٤٣٦ ، ٧٥٣ ،

Budha
بوذا ٦٠٢

Bucharin, I.
بوخارين ٨٠٠

Buckle, H.
بوكل ٢٣٧

Burt, E.A.
بورت ٤١٦

Bradley, F.H.
برادلي ٤٩٧

Bury, J.
بوري ٥٨٤ ، ٥٨٧ ، ٥٩٩ ، ٦٦٩ ، ٦٨١

Büchner, F.
بوخنر ٥٧٥

Buffon, G. Count de
بوفون ٥٤٠ ، ٥٤٣

Byron, G. Lord
بَيْرن ٧٨٦

Carr, E.H.
كار ١٤ ، ٣٤

Camus, A.
كامو ١٤ ، ٧٨ ، ١٩٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٩ ، ٢٨٦ ، ٤٠٣ ، ٤١٣ ، ٤٨٥ ، ٦٠٣ ، ٦٧١ ، ٦٧٤ ، ٦٨٧ ، ٧١٧ ، ٨٢٣

Carnap, R.
كارناب ١٢١ ، ٢١٠ ، ٤٣٦ ، ٤٦٦

Carlyle, T.
كارليل ١٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٧٥ ، ٣١٩ ، ٤٠٠ ، ٧٢٩ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ،

Campenella
كامبنالا ٢٨٧ ، ٣٠٩ ، ٥٦٤

Cabet
كابه ٢٨٧

Calvin, J.
كالفن ٢٤٣ ، ٣٦٤ ، ٥٩٩ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠١ ، ٦٦٩

Cavour, Conte de
كافور ٢٥٦

Cantrille, H.
كانتريل ١٤ ، ٤٠٥ ، ٥٢٧

Cassirer, E.
كاسيرر ٤٣٦ ، ٧٤٠

Calvez, J.
كالفه ٤٧٨

Carrier
كاريه ٥٦٨ ، ٦٦٨

Chateaubriand, F. de
شاتوبريان ٩٣٠
Chesterton, G.
تشاسترتون ٢٢٣ ، ٦٨٤
Chamberlin, H.S.
تشامبرلين ٨٢ ، ٩٢ ، ٣٣٠
Chase, S.
تشاس ٤٣٦
Chomette
شومات ٧٩٣
Chakhotine, S.
تشاكهوتين ٣٧٦
Chestelux
تشاستلكس ٨٧ ، ٢٧٥
Christ
المسيح ١٤١ ، ٢٥٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٦ ،
٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٣٢٧ ، ٣٤٧ ،
٣٤٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ، ٥٥٦ ،
٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ،
٥٨٣ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩٢ ،
٥٩٩ ، ٦٠٣ ، ٦٣٧ ، ٦٥٣ ،
٦٥٦ ، ٦٦٠ ، ٦٦٧ ، ٧١٤ ،
٧٣٨ ، ٧٤١ ، ٧٤٠ ، ٧٨٦ ،
٧٩٢ ، ٧٩٧ ، ٧٦٠ ، ٧٦٤ ،
٧٨٤ ، ٨٠٤ ، ٨١٥ ، ٨٢٠ ،
Chiang-Kai-Shek
شان كاي شيك ٣٥٧
Condillac, E.B.
كوندياك ٨٩ ، ١٢٦ ، ٥١٧ ، ٧٤٠
Cleisthenes
كلايستينس ٨٧٨
Cohen, N.
كوهين ١٤ ، ٧٥ ، ٥٦٦ ، ٥٧١ ،
٧١٤

Comte, A.
كونت ٣١ ، ٥٦ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٥
١٢٧ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٦
٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢٨٧ ، ٢٤٤
٣٠٩ ، ٣٥٨ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦
٤٥٢ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤
٥٦٩ ، ٦١٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦
٧٥٢ ، ٧٨٥ ، ٧٩٢ ، ٧٥٩
٧٧٨ ، ٧٨٤ ، ٧٩٤ ، ٨٢٥
Condorcet, Marquis de
كوندورسه ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٦٦ ،
٢٨٦ ، ٣٩٩ ، ٤٧٢ ،
٥٤١ ، ٥٤٤ ، ٧٣٧
Constant, B.
كونستان ٢٤ ، ٩٠ ،
Cobden, R.
كوبدن ١٣١ ، ٣٢٢
Copernicus, N.
كوبرنيكس ٢٦٢ ، ٥١٥ ، ٥١٦
Cocteau, J.
كوكتو ٣٥٢
Confucius
كونفشيوس ٣٥٣ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ،
٨١٩
Crevel
كريفيل ٢٤١
Croce, B.
كروشه ٩٨ ، ١١٣ ، ٠٥٢ ، ١٦٥ ،
٢٣٧ ، ٣٣٤ ، ٣٣٩ ، ٤٦٤
٤٨٥ ، ٥٠٢
Cromwell, O.
كرامويل ٥٧٩ ، ٦١٣ ، ٧٩٧

D'Alembert, J.
دالمبار ٨٩ ، ١٢٦
Darré, W.
دارّه ٩١
Darwin, ch.
داروين ٩٧ ، ١٢٤ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤
٧٥٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧٩،
Dante, A.
دانته ٢٩٢ ، ٦٦٥
D'Annanzio, G.
دانونزيو ٢٢٩
Danilevski, N.
دانيلفسكي ٨٥ ، ٤٣٦ ، ٤١٠
Dawson, C.
داوسن ٤٧٥ ، ٨٠٧ ،
Descartes, R.
ديكارت ١٣ ، ٢٩ ، ٩٠ ، ١١٣ ،
١٣١، ١٦٦ ، ٤٥٥ ، ٥١٧،
٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٩٥، ٧٧٩
٧٨١ ،
Dean, E.
دين ١٤
De Unamuno, M.
دي اوناموتو ٦٠٣ ، ٨٢٢ ،
De Mann, H.
دي مان ١١٩ ، ٦٦٥ ، ٨٠٧،
Dewey, J.
ديوي ١٩٤ ، ٤٣٦ ، ٥٠٩، ٦٤١ ،
٦٤٢ ، ٧٣٠ ، ٧٥٢ ، ٧٦١
٧٦٨ ، ٨٢١ ، ٨٢٣،
De Beauvoir, S.
دي بوفوار ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،
٣٩٤ ،
De Bonald
دي بونالد ٣٠٦ ، ٧٨٥
De Maistre, J.
دي ميستر ٢٨٦ ، ٣٣٥ ، ٤٣٧ ،
٤٣٨ ، ٣٠٦ ، ٥٢١ ،
٦١٢ ، ٧٤٠ ،
Desmoulins, C.
ديولان ٩١ ، ٣٦٣ ، ٦١٢ ، ٦٦٥،
٧٤١
De Tocqueville, (A.)
دي توكفيل ٦٢ ، ١٠٥ ، ٢٩١ ،
٢٦٤ ، ٣٢٠ ، ٣٥٠،
٣٧٤ ، ٣٨١ ، ٣٩٩ ،
٤٢٦ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ،
٦٠٢ ، ٦٦١، ٧٦٠،
De Tracy, D.
دي تراسي ٩٠
De Jouvenal, B.
دي جوفنال ٣١ ، ٣٠٩
De Fiore, J.
دي فيار ٥٧٢
Democritus
ديمقريطس ٥٧٥ ، ٨٢١
Deutscher, I.
دايتشر ٦٦١
De Sade, Marquis
دي ساد ٦٩٤
De Maintenon, Marquise
دي مانتانون ٧٣٧
De Staël, Mme.
دي ستايل ٧٧٠
Diderot, D.
ديدرو ٨٩ ، ٩١ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ،
٥١٣ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٨٠٣
Djilas, M.
دجيلاس ٩٩ ، ٤٤٩ ، ٦٠٢ ، ٦٦٢

Dilthey, W.
ديلـي ١٦٥ ، ١٦٦ ، ٢١١ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ، ٥٠٢ ،
Dostoevsky, F.
دوستوفسكي ١٤ ، ٢١٦ ، ٢٨٩ ، ٣٥٩ ، ٣٧٣ ، ٤٠٤ ، ٦٧٤ ، ٦٨١ ، ٦٨٣ ، ٧٣٢ ، ٧٨٤ ، ٧٨٧ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢٦ ،
Dolphus
دولفس ٦٦
Dodds, H.
دودز ٢٤٤
Dollvier
دوليفيه ٤٧٣
Duhamel
دوهامل ٩٧٣
Drucker, P.
دروكر ٧١ ، ٢٤٤ ، ٣٠٧ ، ٣٢٩ ، ٣٧٦ ، ٥١٧ ، ٥٦٦ ، ٦٧١
Duverger, M.
دوفرجه ١٤ ، ٧٥ ، ٢٦٣ ، ٥٦٨ ، ٨٠٧
Durkheim, E.
دركهايم ٥٢ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ، ١٥١ ، ١٦٦ ، ٢٤٦ ، ٢٦٩ ، ٣٤٨ ، ٤٤٠ ، ٤٤٩ ، ٥٠٢ ، ٦٣٨ ، ٧٧٤ ، ٨٠٧
Dühring, E.
دوهرينج ٩٨ ، ٢٦٨
Dubois, C.
دوبوا ٦٦٠
Duport
دوبار ٤٧٣
Dupont, J.
دوبان ٧٣٩
Eastman, M.
استمان ٩٧ ، ١٠٦ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٦٤ ، ٥١٨ ، ٨٠٧
Eckhart, Meister
اكهارت ٤٠١
Eckermann, J.P.
اكيرمان ٦٩٦
Edwards
ادواردز ١٤
Enfantin
أنفانتان ٧٩٣
Engels, F.
أنجلز ٥٠ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٦٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٢٣١ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٦٥ ، ٣٧٤ ، ٣٩٠ ، ٣٩٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٨٦ ، ٤٩٠ ، ٥٦٦ ، ٥٩٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٨١٣
Elliot, T.
أليوت ٣٩٧ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٦٦ ، ٨٠٧
Esqueros, A.
اسكارو ٧٨٥
Faguet, E.
فاجه ٣٨٨
Fader
فادر ٧٤٢
Ferrero, G.
فارارو ٣٤٩ ، ٤٣٩ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٩٦
Ferguson, A.
فارجسون ٥٤١

Frederich, C.
فريدريك ١٤ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٥٥٨ ،
٥٦٦ ، ٥٧٠ ، ٦٢٦ ،
٧٠٠ ، ٧٤٥

Feuerbach, L.
فيورباخ ٥٠ ، ٨٢ ، ١٦٣ ، ٥٤٣ ،
٧٤٦، ٧٥١، ٨٥٤، ٨٢١ ،
٨٢٥

Fejto, F.
فاجتو ٧٠٢

Fishte, G.
فيخته ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٣٣٤ ، ٤٥٥،
٥٤٤ ، ٦٠٥، ٧٨٠ ،

Fonnetelle, M. De
فونتنيل ٨٧ ، ١٠٤ ، ٣٤٥ ، ٥٤١

Frobinus
فروبينوس ٤١٥

Franklin, B.
فرانكلين ٦٠٥

Frazer, Sir J.
فرازر ٧٥٦ ، ٧٩٤

France, A.
فرانس ٩٣٩

Flaubert, G.
فلوبار ٩٥٦

Francis (St.)
فرنسيس ٥٢

Franco
فرانكو ٦٦

Frankel, Ch.
فرانكل ٩٠

Freud, S.
فرويد ٣٨ ، ١١١ ، ١١٦ ، ١٢٧ ،
١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢١٦، ٢٢٥،
٢٥٣، ٣٢٥ ، ٣٣٣، ٣٣٥ ،
٣٤٥ ، ٤٦٤ ، ٤٩٠ ، ٥٠٢،
٦٢٧ ، ٦٨٩ ، ٧٧٩ ، ٨٢١،
٨٢٣ ، ٨٢٤

Frederic The Great
فريدريك الكبير ١٤٩

Frantz
فرانتز ٣٠٦

Frank, W.
فرانك ٦٦٨

Fulop-Miller
فولوب ميلر ٢٨٤ ، ٣٩٥ ، ٧٩٠ ،
٧٩٥ ، ٧٤٢

Galton, F.
جالتون ٩١

Galbraith, J.
جالبريس ١٣٣

Garibaldi
جاريبلدي ٢٤٦

Galileo
جاليلو ٢٩٨ ، ٥٤٢ ، ٧٧٦ ، ٧٧٩

Gentile, G.
جانتيلي ٧٦

Genêt, J.
جانه ٢٢٤

George, Ch.
جورج ٦٠٢

Gide, A.
جيد ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٤١٢ ، ٦٢٧ ،
٦٦٠ ، ٦٦٩ ،

Gibbon, E.
جيبون ٨٦ ، ٨٧ ، ٢٥٢ ، ٣٤٨ ،
٥٤١ ، ٥٨٧ ، ٥٧٤

Giraudoux, J.
جيرادو ٢٢٣ ،

Godwin, W.
جودوين ٩١ ، ٢٩٦ ، ٣١٥ ، ٥٢٥
Gooch, G.
جوش ٢٣٦ ، ٦٠٢
Goerres
جوارس. ٢٦٧ ، ٣٠٦ ، ٤٦٢
Goebells, J.
جوبلز ٧٥ ، ٩١ ، ٦٩٥ ، ٦٩٧
Gorer, G.
جورير ١٦٦
Goethe
جوته ٥١ ، ١٥٣ ، ١٦٥ ، ١٩٣ ،
٢٤١ ، ٢٦٧ ، ٢٧٨ ، ٢٩٨ ،
٦٩٦ ، ٧٣٧ ، ٧٥٥ ،
Groethuysen, B.
جروسوين ٣٨٤
Grotius, H.
جروشس ٧٢٤
Griffith, D.
جريفيس ٢٠٢
Green, G.
جرين ٢٢٣ ، ٢٣٩ ، ٤٨٢ ،
Guizot
جيزو ٦٦٨
Guardini, R.
جارديني ٥٨٩ ، ٦٦٨
Hayes. C
هايز ٧٤
Haydn. K.
هايدن ٧٤
Hartman. K. von
هارتمان ٨٥
Halbwachs, M.
هالبواخ ١٤٥
Hauser
هوزر ١٤٥
Hazar, P.
هازار ٢٨٤ ، ٧٣٨
Halèvy, E.
هاليفي ٣٠٦ ، ٥١٨
Hartley, D.
هارتلي ٣٤٥
Hallgarten, G.
هالجارتن ١٤ ، ١٧ ، ٥٨٦
Haldane, J.
هالدان ٨٠٤
Hayek, F.
هايك ١٢٩
Hegel, W.
هيجل ٥٧ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٠٦
١١٣ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٦٨
١٦٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٥
٢٦٧ ، ٢٣٦ ، ٢٧٨ ، ٣١٠
٣٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦
٣٨٥ ، ٤١٢ ، ٤٢٢ ، ٤٢٤
٤٤٣ ، ٤٦٤ ، ٤٩٣ ، ٤٨٠
٥٠١ ، ٥٢٩ ، ٥٤١ ، ٥٤٣
٥٤٤ ، ٥٦٩ ، ٥٨٨ ، ٥٩٥
٦٦٥ ، ٧١٩ ، ٧٥٩ ، ٧٧٨
٧٥٣ ، ٧٨٦ ،
Herder, G.
هردر ٨٦ ، ٨٧ ، ٢٦٧ ، ٤٣٩ ،
٥٤١ ،
Heine, H.
هاينه ٢١١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٦٢٦
٦٩٤
Hébert
ابرت ٣٦٣ ، ٦٦٥ ، ٧٣٩
Helvetius. C.
هلفسيوس ٨٢ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٣ ،

١٢٦ ، ١٩٢ ، ٣٠٣ ،
٥٢٠ ، ٦٠٥ ، ٧٣١ ،
٧٣٧ ، ٨٢٦
Heideggar, M.
هايدجار ٤٥٥ ، ٤٦٠ ، ٧٧٨ ،
٨٢٥ ،
Heraclitus
هرقليطس ٤٦٤
Heinemann, F.
هاينمان ٨٨٦ ، ٧٧٨
Heard, G.
هارد ٧٧٩
Hitler, A.
هتلر ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٩١ ،
٩٢ ، ١٠٠ ، ١٤٩ ، ١٩٢ ،
٢٢٩ ، ٢٧٦ ، ٢٨٨ ، ٢٧٠ ،
٣١٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ،
٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٥٥٦ ، ٥٦٨ ،
٥٧٢ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٤٤ ،
٦٩٣ ، ٧٠٥ ، ٧١٠ ، ٧١٢ ،
٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٦٠ ، ٧٦٤ ،
٧٦٦ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧
Himmler, H.
هيملر ٦٢٥ ، ٦٨٤
Hook, S.
هوك ٥١ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٩٧ ، ١٣٧
٧٧٣ ،
Hume, D.
هيوم ٨٧ ، ١١١ ، ١٢٦ ، ٣٣٥ ،
٤٦٦ ، ٤٩١ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨
٥٠٣ ، ٥٩٥ ، ٧٦٣ ، ٨٢١
٨٢٥
Huxley, A.
هكسلي ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٣١١
Hus, J.
هوس ٢٧١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٥٩٤
Hutter
هوتر ٣٦٤
Hügel, B.F. Von
هيوجل ٩٥ ، ١٩٤
Husserl, E.
هوسرل ٤٦٥
Hugo, V.
هوجو ٦٠٥
Hutten, U.
هوتن ٥٤٣
Ibsen, E.
إبسن ٢٢٨
Inkeles
إنكيلاس ٧١ ، ٧٢ ، ٥٦٦
Innocent, III Pope
إينوسنت ٥٨٩
James, W.
جايمس ٨٢ ، ٨٥ ، ١٢١ ، ٢٠٠ ،
٢٠٥ ، ٢٤٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣٨ ،
٣٣٧ ، ٣٨٩ ، ٤٥٢ ، ٤٦١ ،
٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٥٠٢ ، ٥٠٤ ،
٥٨٧ ، ٧٥٥ ،
Jaspers, K.
جاسبرز ٨٣ ، ١١٧ ، ١٦٩ ، ٢٤٩ ،
٢٢٠ ، ٣٧٣ ، ٣٨٩ ،
٤٥٥ ، ٥٦٦ ، ٦٤٢ ،
٦٤٣ ، ٧٤٠ ،
Jacobson, J.-P.
جاكوبسن ٢٢٨
Jaurés, J.
جوريه ٢٦٧

Joussain, A.
جوسان ١٤
Jefferson, I.
جافرسون ٩١ ، ٢٣٦ ، ٢٦٢ ،
٣٣٦ ، ٥٧٥ ، ٦٠٥ ،
٦١٤
Jeans, J.
جينز ١٢٦
Jdanov
زدانوف ٤٧٨ ، ٦١٨
Jung, C.
يونج ٥٢ ، ٨٢ ، ٢٠٥ ، ٥٠٢ ،
٧٥٣ ،
Joad, C.E.
جُواد ٦٦٦ ،
Johnson, F.
جونسون ٦٥٧
Kafka, F.
كافكا ٥٢ ،
Kahler, E.
كاهلر ٩١ ، ٥٧٤
Kant, E.
كَنْت ٤٦ ، ١١٣ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ،
٢١٠ ، ٢٣١ ، ٢٧٨ ، ٢٦٧ ،
٣٣٣ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ،
٤٥٩ ، ٥٤٣ ، ٥٩٥ ، ٦٠٥ ،
٦٩١ ، ٧٧٨ ،
Kautsky, K.
كوتسكي ١٣٧ ، ٢٠٢ ، ٢٩٨ ،
٢٦٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ ،
٥٩١ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥
Kapek, K.
كابك ٢٢١ ، ٣١١
Keynes, J.
كانيس ١٢٩ ، ٨٠٧

Keyserling, Count H.
كاسرلينج ٣٥١
Keller, H.
كيلر ٦٢٧
Keats, J.
كيلس ٧٨٦
Khruschchev, N.
خروشوف ٩١ ، ٢٩٨ ، ٦٢٣ ،
٦٦١ ، ٧١٨
Kierkegaard, S.
كياركجارد ٢٥ ، ١٦٥ ٢١٦ ،
٢٤٠ ، ٣٢٦ ، ٣٧٥ ،
٤٢٤ ، ٥٢٢ ، ٦٣٨ ،
٦٤٣ ، ٦٥٣ ، ٧٢٩ ،
٧٦٢ ، ٨١٧ ، ٨٢٦ ،
Knight
نايت ١٣٠ ، ١٤٥ ،
Knox, J.
نوكس ٥٩٨ ، ٧١٠
Knoth
نوث ٧٤٣
Koestler, A.
كوستلر ٧٤ ، ٢٣٩ ، ٣٥٩ ، ٤٧٨ ،
٤٨٠ ، ٥٠٤ ، ٥٢٩ ، ٥٦٦ ،
٦١٧ ، ٧١٩
Krutch, J.
كراتش ٥٥ ، ٢٥٤ ، ٥١٨
Kroeber, A.
كروبر ٨٥ ، ١٦٦ ، ٤٣٦ ،
Kropotkin, Prince
كروبوتكين ٢٩٦ ، ٣١٩ ، ٤٨٣
La Métrie
لامتري ٨٩ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٥١٧ ،
٥٤٣ ، ٧٤٠ ، ٨٢٦ ، ٧٧٨

Lapouge, V.
لابوج ٩١
Lamenais, F. De
لامنة ٤٣ ، ٣٠٦ ، ٧٣٠
Lafargue, P.
لافارج ٩٩ ، ١٥٣
Labriola
لابريولا ٩٩ ، ٢٩٨
Lazarus
لازاروس ١٦٦
Lautréamont
لوتريامون ٢١٧
La Bruyère
لابرويار ٢٢٤
Lamarck
لامارك ٣٢٥ ، ٥٤٣
Lassalle, F.
لاسال ٣٦٤ ، ٧٩٣
Lamartine, A. de
لامرتين ٣٧٦ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠
Lagardelle
لاجاردال ٣٨٧
La Rochefoucauld
لاروشفوكو ٢٢٤
Lange
لانج ٤٧٣
Laski, H.
لاسكي ٤٨١
Lauwrence, D. H.
لورانس ٤٠٢ ، ٧١٩ ،
Lalande
لالند ٤٣١
Laplace, Marquis de
لابلاس ٥٤٣
Lamont, C.
لامان ٧١٥ ٨٢٦ ،
Lagneau, J.
لانيو ٦٨٨
Latourette
لاتوريت ٦٩٤
Lauterpacht
لوترېخت ٥٦٦
Lebon, G.
لوبون ١٤ ، ٥٢ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، ٣٧٤ ، ٥٠٢ ، ٦٨٨
Lenin, V.I.
لينين ٨٢ ، ٩٥، ٩٩ ، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦ ، ١٢٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٤ ، ٢٣٩ ، ٢٥٦، ٢٧٠ ، ٣٠١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٨، ٣٦١ ، ٣٦٣، ٣٦٥ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٦ ، ٤٤٢ ، ٥٥٦ ، ٥٧٢، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣، ٦٣٨ ، ٦٤٥ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠، ٦٨٨ ، ٧٦١ ، ٧٩٠ ، ٧٩٦، ٧٩٨ ، ٨٠٤ ، ٨١٢ ، ٨١٣،
Leibnitz
لايبنز ٩٠ ، ٢٨٤ ، ٣٢٠ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٧٦٢
Le Roy, M.
لوروا ٣٤ ، ٢٣٥
Leroux, P.
لارو ٤٣ ، ٤٧٣
Levey-Bruhl, L.
ليفي بروهل ١٦٦ ، ٢٤٥
Lewis, C.
لويس ٢٣٥

Lea
لي ٢٣٦ ، ٥٨٨ ، ٦٨١
Lefèvre H.
لافافر ٢٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩
Lefèvre, G.
لافافر ٧٢٧
Ley
ليي ٦٢٥ ، ٧٤٢
Leo. XIII. Pope
ليو ، الثالث عشر (البابا) ٥٩٦
Lincoln, A.
لينكولن ٢٠ ، ٥٠٩ ، ٦٩٥
Liszt, F.
ليست ٢٣٨
Locke, J.
لوك ٤٢ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٣١ ،
١٧٠ ، ٢٣٦ ، ٢٦٢ ، ٣٠٣ ،
٣٣٠ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٥ ،
٤٧٤ ، ٥١٧ ، ٥٢٢ ، ٥٢٤ ،
٧٤١
Löwith, K.
لوفيت ٢٨٥
Loth, D.
لوث ٨٠٧
London, J.
لوندن ٦٢٧
Louis, XVI
لويس السادس عشر ٦٠٦ ، ٦٤٧ ،
٦٤٩ ، ٧٢٠
Loisy, Père
لوازي ٥٧٥
Luxemburg, R.
لوكسمبورغ ٢٠١ ، ٣٩٤ ، ٧٧٩ ،
٦٦٥
Luther, M.
لوثر ٥١ ، ١٩١ ، ١٩٩ ، ٢٢٠ ،
٢٣٣ ، ٢٤٣ ، ٢٧١ ، ٣٢٣ ،
٣٥٣ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٠١ ،
٥٣٣ ، ٥٥٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧٤ ،
٥٧٨ ، ٥٩٣ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ،
٦٨٤ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٧١٠ ،
٨١٧
Lunachersky
لوناشرسكي ٢٧
Lukacs, G.
لوكاس ٤٨٦ ، ٦١٧ ،
Lundberg, G.
لاندبرج ٤٣٦
Lubac
لوباك ٧٨٧
Lucretius
لوكريشس ٨٢٢
Ludwig, E.
لودفيج ٦٢٧
Lyell, Sir Ch.
ليال ٥٤٤
Lycargus
ليكارجوس ٢٦٦
Lysenko
ليزانكو ٦٢٠ ، ٦٢١
Mazzini, J.
مازيني ٦٤ ، ٢٥٦ ، ٦٠٥
MacIver, R.
ماكيفر ٧٢ ، ١٨٢ ، ٣٠٥
Malraux, A.
مالرو ٣٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
٢٣٩ ، ٤٠٣ ، ٨٠٦ ،
Marx, K.
ماركس ٤٢ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ،

٨٨ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ،
٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٩ ،
١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ،
١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣ ، ١٦٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٦ ،
٢١١ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،
٢٣٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨٦ ،
٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ،
٣٠١ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٣ ،
٣٥٣ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ،
٣٦٥ ، ٣٧٤ ، ٣٧٩ ، ٣٩٠ ،
٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،
٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٦١ ، ٤٧٩ ،
٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ ، ٤٩٠ ،
٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ،
٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٦٩ ،
٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٥٣ ، ٦٦٠ ،
٦٦٥ ، ٦٧٣ ، ٦٧٩ ، ٦٩٣ ،
٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ،
٧٨٦ ، ٨١١ ، ٨١٣ ، ٨١٥ ،
٨١٦ ، ٨٢٥ ،

Mably
مابلي ٨٧ ، ٦٩٢ ، ٨٠٣ ، ٧٣٧

Marat, J.P.
مارا ٩١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ،
٦٦٥ ، ٦٨٠ ، ٧٠١

Manheim, K.
مانهايم ٣٦ ، ١٨٦ ، ٢١٨ ، ١٨١ ،
٥٠٢

Marcel, G.
مارسال ١١٧ ، ٢٠٠ ، ٢٣٩ ، ٤٨٢ ، ٦٨٨ ،
٦٩٠ ، ٧١٣ ، ٧٢٩

Maritain, J.
ماريتان ١٨٥ ١٨٦ ، ٢١٠ ، ٢١١ ،
٢٤٨ ، ٤٨٢ ، ٤٨٤ ، ٦٤٣ ،
٦٩٣ ، ٧٦٦ ، ٨١٩ ، ٨٢٠

Maublan, R.
موبلان ٢٩٩

Mathiez, A.
ماتيه ٢٦٧ ، ٧٤١

Martov
مارتوف ٣٢٨

Maurras, Ch.
مورّاس ٣٣٠

Malinouwski, B.
مالينوسكي ١٤٦ ، ٥:٢٥ ، ٤٣٩ ،
٦٠٢ ، ٦٣٦

Machievelli, N.
ماكيافللي ٣٨٤ ، ٧٠٤

Mann, T.
مان ٤٤٣ ، ٦٢٦

Madison, J.
ماديسون ٦١٤

Macdougall, W.
ماكدوجل ٥٢ ، ١٠٦

Marcion
مارسيون ٧٤٨ ، ٨٢٣

Maine, Sir H.
ماين ٨٧٣ ، ٥٢٦

Mactaggart
ماكتجارت ٧٥٦

Mornet
مورنه ٧٢٧ ، ٧٣٢

Marshall, S.
مارشال ٧٣٠

Manuel, F.
مانويل ٥٩١

Mackintosh, Sir J.
ماكينتوش ٥٢٥
Mcgroven, W.
ماجروفن ٥٥٦
Merleau-Ponty
مارلو بونتي ٢٣٩ ، ٢٩٦ ، ٦٩١
Mercuse, H.
ماركوس ١٠٦ ، ٨١٣
Meyerson, E.
مايرسون ٤٦٠
Mead, M.
ميد ٤٣٦
Mendelssohn
ماندلسون ٦٢٦
Melanchthon, P.
ميلانشتون ٦٩٤
Merett
ميريت ٧٥٨
Meerlo
ميرلو ٥٧١
Mitrany, D.
ميتراني ٦٦
Mill. J.
ميل ٨٩ ، ٩٠ ، ٢٣٨ ، ٥٢٥ ، ٥٨٥
Mirabeau, J.B.
ميرابو ٩١
Milosz. C.
ميلاش ٢١٢ ، ٦١٧
Michelet. J.
ميشاله ٢٦٧ ، ٧٢٧ ، ٥٩٠ ، ٦٠٥ ، ٧٠٧
Michels, R.
ميشالز ١٣٨ ، ٢٩٠ ٣٦٣ ، ٧٩٤ ، ٨٠٧
Mills, C.W.
ميلز ١٣٩ ، ٢٧٦
Milton, J.
ميلتون ٢٧٨
Miller
ميلـر ٦٠٠
Mosca, G.
موسكا ١٩ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ٣٩١ ، ٦٦٨
Morgan, L.H.
مورجن ٥٦ ، ٨٥ ، ٢٦٩ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ،
Monnerot, J.
مونارو ٧٢ ، ١٨٢ ، ٣٠٥
Montesquieu Ch. Baron De
مونتسكيو ٨٢ ، ٨٧ ، ٩١ ، ١٠٤ ، ٢٦٦ ، ٣١٨ ، ٣٣٥ ، ٣٨٢ ، ٤٦٩ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ، ٤١٤ ، ٤٣٩ ، ٨١٧ ، ٨٢٥ ، ٥٤١
Morley
مورلي ٨٩ ، ٧٢٧ ، ٨٠٣
Montagu, A.
مونتاجو ١٢١
Montherlant, H. De
مونترلان ٢٢٣ ، ٢٢٨
More, T.
مور ٢٨٧ ، ٣٠٩ ، ٥٦١ ، ٥٧٣
Montaigne, M.
مونتانيه ٢٩٠ ، ٥٠٣ ، ٥٨٥ ،
Molnar, T.
مولنار ٢٤٢
Mowrer, H.
ماورر ٣٢٦

Molina
مولينا ٣٢٦
Mounier, E.
مونيه ٣٧٥
Momoro
مومورو ٤٧٣
Morris, W.
موريس ٨٠٧ ،
Moleschott
مولشوت ٧٥٩
Mumford, L.
مامفورد ٥١ ، ١٧٧
Muchielli, R.
موكشيالي ١٤ ، ٢٨٤، ٣١١، ٥٨٨،
٨١٧
Mussolini
موسولني ٧٥، ٨٢ ، ٢٥٢ ، ٥٥٦،
٧١٠ ، ٧٤٥ ، ٧٩٦
Murdock, G.
موردوك ١٤٦
Muntzer, T.
مونتزر ٣٦٣ ، ٥٦٦
Muller, H.
مولر ٦٢١
Myrdall, G.
ميردال ١٣٠
Newmann, F.
نيومن ٧٢
Newmann, S.
نيومن ٧٤ ، ٣٨٨
Newton, I.
نيوتن ٩٠ ، ٣٣١ ، ٤٧٦ ، ٥١٢ ،
٥٤٣ ، ٧٧٩ ، ٧٨١ ، ٧٨٣
Necker
نيكر ٣٨١
Nechaev, S.
نشايف ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٧٠٦، ٧٠٩
Neurath, Baron von
نيوراث ٤٣٦
Nero, Emperor
نيرو ٦٨٥
Needham
نيدهام ٦٠٢ ، ٧١٦
Nietzsche, F.
نيتشه ٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥
٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢١٦
٢٦٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٩ ، ٣٢٥
٣٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤٣٦ ، ٤٦٤
٤٩٦ ، ٥٠٢ ، ٥١٧ ، ٥٢٢
٥٦٩ ، ٦٠٣ ، ٦٧٤ ، ٧٢٩
٧٧٨ ، ٨١٥ ، ٨٢٤
Niebuhr, R.
نيبور ١٣ ، ٧٨ ، ٢٤٨ ، ٥٠٣ ،
٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٣٨ ، ٦٤٦
٦٦٦ ، ٧٥٦ ، ٨٠٧
Northrop, F.
نورثروب ٨٥ ، ١٢٠، ١٢٩ ، ١٥١
١٦٦، ٢٣٣ ، ٤٤٠، ٤٣٦
Normad, M.
نوماد ٢٢٤ ، ٣٧٥
Novalis
نوفاليس ٧٨٣ ،
Opler
أوبلر ١٦٦
Orwell, G.
أورويل ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٣١١ ، ٥٩٢

Origen
أوريجن ٥١٥

Ortega, Y. Gasset
إي جاسا ٢٣ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ٢٤٤
٣١١ ، ٣٥٣، ٣٧٤، ٣٧٥
٣٧٧ ، ٨٠٧،

Owen, R.
أوين ٢٠٢ ، ٢٨٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ،
٣١٠ ، ٣٥٨

Pareto, W.
باريتو ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٢ ، ٨٢ ، ١١٤،
١٩٥ ، ٣٧٤ ، ٥٠٢ ، ٧٥٣ ،
٨٠٧ ،

Parmenides
برمنيدس ١٦٥

Pascal, B.
باسكال ٩٢ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢٢٤ ،
٢٤١ ، ٢٤٨ ، ٤٩٨، ٦٥٣ ،
٦٩٣، ٧٦١ ، ٧٨٢

Parson
بارسون ١١٥

Paul, (St.)
بولس ٢٢٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٣ ، ٣٦٣ ،
٤٩٢ ، ٥٧٩ ، ٥٧٩ ، ٦٦٠

Paine, T.
باين ٩١ ، ١٠١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٧ ،
٣٤٥ ، ٤٧٠ ، ٥٢٥ ، ٥٩٣ ،
٦١٥ ، ٦٨٢

Peter, The Great
بطرس الكبير ٣٨٧

Peter, (St.)
بطرس ٤٩٢

Peloutier, F.
بالوتيه ٣٨٤

Peguy, Ch.
بيجي ١٥٩

Pinter, H.
بينتر ٢٢٤

Pirandello, L.
بيراندلو ٢٢٨ ،

Pirenne, H.
بيران ١٤٢

Plekhanov, G.
بلاكهنوف ٩٩ ، ١٠٦، ٣٢٤، ٣٩٠

Polman, J.
بولمان ٥٩

Poincaré, H.
بوانكاره ٤٦٠

Polain
بولان ٨٧

Politzer
بوليتزر ٩١ ، ٢٩٩

Poe, E.
بو ٢٧٤

Pope, A.
بوب ٣٢٠

Plato
أفلاطون ٤٢ ، ٥٩ ، ١٥٦ ، ١٦٨،
٢٠٩، ٢١٧، ٢٩٣، ٢٩٨،
٣٠٩، ٣١٣، ٣٣٤، ٣٥٨،
٣٦٧، ٤٥١، ٤٥٩، ٥٠٧،
٥٢٢، ٥٣٥، ٥٥٦، ٥٦٤،
٥٦٩، ٥٧٥، ٦٠٩، ٦٦٠،
٦٦٣، ٦٨٣، ٦٨٩، ٨١٧

Plotinus
أفلوطين ٣٣٤

Polles, H.
بولاس ٨٠٧
Proudhon, P.-J.
برودون ١٣١ ، ١٥٣ ، ٢٠٢، ٢٠٦،
٣٧٥، ٣٩٠، ٢٩٠، ٢٩١،
٢٩٧، ٦٨٦ ، ٥٢٧، ٥٤٣،
٧٠٧ ، ٧٣٠، ٧٨٥، ٧٢٩ ،
Protagoros
بروتوجورس ٤٤٦ ، ٥٧٥
Pythagoras
بيتاجورس ٩٠٩
Quesnay
كيناي ٩٠
Raynal
راينال ٨٧
Rauschning, H.
روشنينج ٩١ ، ٣٥٦ ، ٦٧١
Racine, J.-B.
راسين ٢٢٤ ، ٦٠٩
Radowitz
رادوفيتز ٣٠٦
Rabelais, F.
رابيله ٤١٦
Raspail
راسباي ٧٧٠
Reichenbach,H.
رايشنبخ ١٢ ، ٤٩٦
Renan, E.
رنان ٧٨ ، ٥٧٥ ، ٦٩٣ ، ٧٧٢ ،
٨٠٥
Pearson, K.
بيرسن ٩١
Redfield, R.
ردفيلد ١٤٧ ، ٣٢٥
Remark. E.
رمارك ٦٢٧
Ricardo, D.
ريكاردو ٨٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥، ٣٠٦،
Rickert
ريكارت ٥٠٢
Rimbeau, A.
رامبو ٢٢٠
Riesmaun, D.
ريسمن ٢٤٦ ، ٣١١
Rousseau, J.
روسو ٢٧ ، ٤٢ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ،
١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٩٢،
١٩٣ ، ٢٣٦، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ،
٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٧،
٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٦١ ، ٣٦٣،
٣٧٤ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٨،
٣٩٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣، ٤٧٢،
٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٧، ٤٩٩،
٥٦٩ ، ٥٧٥ ، ٦٠٥، ٦٠٨،
٦٠٩ ، ٦٤٩ ، ٦٦٠، ٦٦٥،
٦٩٣ ، ٧٢٥ ، ٧٣٧، ٧٨٦،
٧٩٦ ، ٨٠٣ ، ٨٠٩
Rosenberg, A.
روزنبرغ ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٣٠،
٣٣٦، ٦٢٥، ٧٤٢، ٧٤٣،
٧٩٣
Robespierre
روبسبير ٩١ ، ١٠٢ ، ١٩٣، ٢٧٦،
٣٦٣، ٣٦٩، ٣٨٣، ٣٨٤،
٦١٢، ٦١٦، ٦٤٩، ٦٥٠،
٦٦٥، ٦٧٤، ٦٨٠، ٦٨٣ ،
٦٨٨، ٦٩٢، ٧٣٩، ٧٩٢،
٧٩٥، ٧٩٦ ، ٧٧٠، ٨٠٣

Rocco, A.
روكو ٢٧٠
Robin
روبين ١٣٠
Royce, J.
رايس ٨١٦
Röheim, G.
روهايم ٨٠٧
Roland, Mme.
رولاند ٨٠٣
Röhm
روم ٦٤٧
Robert, S.
روبرت ٦٨٤
Ruggiero
روچيارو ١٤٥
Ruskin, J.
راسكين ١٥٣
Russell, B.
راسل ٥٢، ١٢١، ١٢٢، ٥٤٢، ٥٧٣،
٥٨٢، ٥٨٣، ٦١٨، ٦٦٤،
٦٦٩، ٧١٣، ٧٥٨، ٧٧٦،
٨٠٥، ٨٠٧
Sartre, J.P.
سارتر ٢٣، ١١١، ١١٧، ١١٨،
١٥٧، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٣،
٢٢٤، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٩،
٣٧٧، ٤٠٣، ٤٢٣، ٤٦٠،
٧٦٢، ٧٧٨، ٨٢١، ٨٢٣،
٨٢٥
Sauvy, A.
سوفي ٥٧، ١٧٨
Sandberg, C.
ساندبرغ ٥٠٩
Salacrou, A.
سالكرو ٢٢٣
Sabine, G.
سابين ٢٣٤
Sand, G.
صاند ٢٣٨، ٦٠٥، ٧٣٠، ٧٩٣،
Savanarola, J.
سافنرولا ٢٧١
Savigny, F.
سافيني ٣٣٥
Santayana, G.
سانتيانا ٣٣٥، ٧٣٤، ٧٣٥
Sabatier, A.
سبتيه ٧٦٤
Schopenhauer, A.
شوبنهور ٨٥، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٠،
٢٢٥، ٣٢٥، ٣٢٤، ٤٩٤،
٥٠٢، ٥٢٢، ٥٤٤، ٧٥٣،
٨٢١، ٨٢٤، ٨٢٧
Schumpeter, J.
شامبيتر ١٢٩، ٣٦١، ٤٤٢، ٤٤٣،
٦٨٢، ٧٧٢، ٨٠٧
Shelly
شيلي ٥٩٣، ٧٨٦، ٩٧٥
شيلر ١٥٢، ٢٠٤، ٢٧٤، ٥٣٠،
٧٢٧، ٧٨٢، ٧٨٣
Schlegel, F.
شليجل ٢٣٨، ٢٦٧، ٣٠٦،
٤٨٢، ٥٤٤
Schleirmacher, F.
شلايرماخر ٢٢٠، ٣٣٨، ٧٥٧
Sée
سه ١٤٥،

Seidenberg, R.
سايدنبرغ ٢٢١، ٢٤٦، ٣١١
Shafer, B.
شافر ١٠١
Shaftesbury. A.
شافتسبري ٥٨٤
Shlick M.
شليك ٢١٠، ٤٣٦، ٤٦٦
Sheinthal
شاينتال ١٦٦
Shaw, B.
شو ٦٤٦، ٧٧٧
Shank-Hsen-Schung
شانك هسين شونج ٧٠٩
Shih-Huang-Te
شيه هوانج تي ٥٧٥
Sismondi, (Simonde de)
سيموندي ٣٠٥، ٣٧٥
Sièyés, Abbé
سيس ١٩٦، ٦٠٩
Simpson
سيمبسون ٨٥١
Silone
سيلون ٦٢٦، ٦٦٥، ٧٨٦
Simmel, G.
سيمل ٩٥٦
Sighele
سيجهله ٢٧٤
Skinner
سكينر ٢٢١
Simonof
سيمولوف ٥٥٥
Smith, A.
سميث ٨٢، ٩٠، ٩١، ٣٠٣، ٣٢٠، ٣٢٢، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٥، ٧٧١
Sorokin. P.
سوروكين ١٤، ٤٤، ٧٤، ٨٥، ١٦٦، ١٦٧، ٢٠٥، ٤٣٦، ٤٤٠، ٦٦٧
Sombart, W.
سومبارت ٤٣، ٧٧، ١٤٥، ١٥٢، ٤٣٣، ٨١٧
Sorel, G.
سوريل ٣٧، ٨٢، ١١٤، ١٣٩، ١٥٠، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٥٦، ٣١٠، ٣١١، ٣٣٥، ٣٨٣، ٣٨٧، ٣٩٠، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٤٢، ٤٦٢، ٤٦٨، ٥٠٢، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٨٤، ٦٨٧، ٧٠٧،
Solon
صولون ٢٦٦
Socrates
سقراط ٣٣٥، ٣٥٨، ٣٥٩، ٥٠٥،
Socinus
سوسينوس ٣٦٤
Sophocles
سوفوكليس ٨٠٩
Spencer, H.
سبنسر ٥٦، ٨٥، ١٧١، ٢٠٥، ٣٥٢، ٥١٣
Spartacus
سبارتاكوس ٧٦
Spaar, E.
سبار ٥٦٧

Spengler, O.
اشبنجلر ٨٥ ، ١٦٦ ، ٢٠٥ ، ٣٧١ ،
٣٧٢ ، ٤٣٦ ، ٤١٠
Spinoza. B.
سبينوزا ٤٥١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٦٠٥ ،
٧٧٨ ، ٨٢٢
St-Simon, Henri de
سان سيمون ٣٤ ، ١٦٦ ، ٢٠٢ ،
٢٤٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ،
٣١٠ ، ٣٥٨ ، ٣٧٥ ،
٤٠٠ ، ٤٩٩ ، ٥٤٣ ،
٥٦٥ ، ٦٤٤ ، ٦٨٤ ،
٧٦٩ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ،
٧٩٤
St.-Just
سان جوست ٩١ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ،
٢٧٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠
٣٨٣ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ،
٦٠٨ ، ٦٣٤ ، ٦٣٨ ،
٦٤٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥ ،
٦٨٠ ، ٦٨٤ ، ٦٩٢ ،
٧٢٠ ، ٨٠٣
Stalin, J.
ستالين ٩١ ، ٩٩ ، ١٩٢ ، ٢٩٧ ،
٣٦٥ ، ٣٧٥ ، ٤٤٢ ، ٥٥٦ ،
٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ،
٦٤٦ ، ٦٦١ ، ٦٦٥ ، ٦٩٦ ،
٧٠٧ ، ٧١٠ ، ٨٠٢ ، ٨١٣ ،
Stein
شتاين ٦٧٥ ، ٦٧٦
Stendhal
ستاندال ٢٣ ، ٦٠١
Strauss, D.
ستراوس ٥٧٥ ، ٨٢٥
Stephen, L.
ستيفن ٦٦٧ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦
Stubbes
ستوبز ٦٩٤
Stace, W.
ستاس ١٢٠
St.-Beuve
سان بوف ٢٣٨
Stahle
شتاهل ٣٠٦ ، ٣٣٥ ، ٣٥٦
Strindberg, A.
ستريندبرغ ٢٢٨
Sumner, W.
سومنر ١٩٥
Swift, J.
سويفت ٤٦٩
Schweitzer, A.
شفايتزر ٨٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠
Tawny, R.
توني ١٤٢ ، ٤٠٠ ، ٥١٤ ، ٥١٩
Taine, H.
تاين ٤٦٩ ، ٥٨٥
Taylor, E.B.
تايلور ٥١٣ ، ٧٦٢ ، ٨٣٧
Tarde, G.
تارد ٥٠٢ ،
Talleyrand, Ch.
تاليران ٧٦٩
Tertullian
تارتوليان ٢٠٤ ، ٦٤٥ ، ٦٩٣

Thoules
سولاس ٩٥
Thorez, M.
توريز ٣٦٥
Theodosius
تيودوسيوس ٣١٨
Thompson, J.
تومبسون ٨٢٣
Tiberius
تباريوس ٢٣
Tillich, P.
تيليك ٤٣ ، ١٢٩ ، ٤٥٩ ، ٥٣٩ ، ٥٦٦، ٦٨٣ ، ٧٥٥ ، ٨٠٧
Töennes, F.
تونيس ٢٤٦
Toland, J.
تولند ٣٥٢
Toynbee, A.
توينبي ٨٥ ، ١٤٠ ، ٢٤٨ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، ٦٧٠ ، ٦٩٥ ، ٧٧٢
Troletsch, E.
ترولتشه ١٤٥ ، ٢٢٠ ، ٥٩٨ ، ٦٦٩ ، ٧٨٢
Trotsky, L.
تروتسكي ٢٩٧، ٤٠٦، ٦١٩، ٦٢٤، ٧١٠، ٧١٨، ٧٦٤، ٧٧١، ٧٩٠
Trevor-Roper, H.
تريفور روبر ٧٤٤
Turgot
تورجو ٩٨ ، ٥٢٣ ، ٥٤١ ، ٦٧٥ ، ٨٢٥
Tzu-su
تزوسو ٥١٦
Tyndall
تيندال ١٢٥
Tyssen
تايسن ٧٤
Uclid
إقليدس ٤٧٢
Valery, P.
فاليري ١٣
Wagner, W.
فاجنر ٨٢
Wash, J.
واش ٥٩ ، ٧٦٢
Walloon
والون ٢٩٩
Vachet
فاشه ٢٤١
Vaihinger, H.
فاهينجر ٤٤١ ، ٤٤٦ ، ٤٦٦
Varlet
فارله ٤٧٣
Vaillot, L.
فايو ٦٤٥
Voltaire
فولتير ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٣، ١٩٢ ، ٢٦٥ ، ٣١٨ ، ٣٦١، ٣٧٤، ٣٨٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٢، ٥٢٤ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٧٥، ٦٤١ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٧٣٧، ٧٩٦ ، ٨١٧
Wallace. G.
وايتز ٨٧٣
Weber, M.
فابر ٥٢ ، ٨٥ ، ١١٦ ، ١٤٣، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٦٦ ، ٢١٥، ٤٤٠، ٥٠٢

٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٢ ، ٦٥٤ ،
٧٥٠ ، ٧٩٨

Webster, D.
وبستر ٥١

Wells, H.G.
ولز ٨٦ ، ٣٦١ ، ٦٢٧

Weaver, R.
ويفر ٦٦٧

Venable, V.
فينابل ٥٢٧

Whitehead, A.
هوايتهد ٧٣ ، ١٣٣ ، ١٧٣ ، ٢١٧ ،
٣٢٥ ، ٤٣٦ ، ٤٥٩ ، ٥٠١ ،
٧٥٠ ، ٧٥٣ ، ٧٦٢ ، ٧٨٣ ،
٨٢٢

White, L.
هوايت ١٤٧ ، ٥٩٤

Whitmann, W.
هويتمن ٦١٥

White
هوايت ٩٤٦

Wilson, C.
ويلسن ١٤ ، ٧٣ ، ٥٦٦ ، ٧٦١ ،
٧٦٢ ، ٨٥٧

Viereck, P.
فيارك ٧٣ ، ٧٨ ، ١٣٠ ، ٧١٦

Vico, G.B.
فيكو ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٦٦ ، ٣٤٥ ،
٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٥٤١ ، ٦٦٧

Vigny, A.
فيني ٢٨٦

Vishinsky
فيشنسكي ٥٥١

Whittgenstein, L.
ويتجنشتين ٧٦٢

Wright
رايت ٢٣٩

Von Ba[illegible]r
فون بادار ٣٠٦

Wolfe, G.
وولف ٥٥١ ، ٥٦٦ ، ٨١٩

Wordsworth, W.
وردسورث ٦١٢

Von Mises, L.
فون مايزس ٧٤

Zeno
زينو ٨٢١

Zamiatan, E.
زمياتن ٢٢١ ، ٢٤٦

Ziska
زيسكا ٢٩٢

Zola, E.
زولا ٦٢٧

Zwingli
زوينجلي ٣٦٤

فهرست

المقدمة ٧

صورة الايديولوجية الانقلابية العامة

الايديولوجية الانقلابية : تحديد عام ٣٣

الايديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت ٨١

الايديولوجية الانقلابية بين المادية والمثالية ١٠٩

الايديولوجية الانقلابية في أبعادها الاساسية

الايديولوجية الانقلابية أمام التاريخ ١٦١

الايديولوجية الانقلابية كمطلق ١٨٩

الايديولوجية الانقلابية أمام الوضع الانساني ٢٠٧

ظهور الايديولوجية الانقلابية ٢٢٩

الايديولوجية الانقلابية في التعبير عن أبعادها الأساسية

ثنائية التجاوز الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية ٢٦١

صورة المجتمع الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية ٢٨٣

صورة النظام الطبيعي في الايديولوجية الانقلابية ٣١٥

دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية ٣٤٣

صورة الحرية في الايديولوجية الانقلابية ٣٨٧

المضمون الميتافيزيقي في الايديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الانقلابية : تحديد ميتافيزيقي ٤٢٩

ميتافيزيقية التمرد ضد الميتافيزيق في الايديولوجية الانقلابية ٤٥١

فرضيات الايديولوجية الانقلابية ٥٠٧

المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية

صورة المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية ٥٤٩

الايديولوجية الانقلابية في امتدادها الكلي ٥٧٧

أسباب الامتداد الكلي في الايديولوجية الانقلابية ٦٣١

العنف الانقلابي في الايديولوجية الانقلابية ٦٧٧

المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية

الايديولوجية الانقلابية في قاعدتها العلمانية ٧٢٣

صورة المضمون الديني في الايديولوجية الانقلابية ٧٤٩

الايديولوجية الانقلابية بين الغيبية والعلمانية ٧٨٩

الاخلاقية الانقلابية بين غيبية وعلمانية الايديولوجية الانقلابية ٨٠٩

خاتمة : حدود الانقلاب العربي ٨٢٩

فهرست الاعلام ٨٤١

تصويب ١٠٢٧

1982-2-73

